هذا شرح تجريد الكلام للإمام الهمام
الفاضل العلامة المحقق الطوسي قدس
سره للمدقق أفضل العلماء الملك الفاضل
الأرباب وأوحد عصره لا تشبهه
القوشجي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

خير الكلام حمد الملك العلام بما أبدع العالم على أحسن وجه ونظام خلق الأرض والسماوات العلى بقدرته القاهرة وجعل الأجرام العلوية بحكمته الباهرة وفضل العالمين على الجاهلين وهداهم سبل الرشاد وكرمهم طريق النجاة في معرفة المبدأ والمعاد ثم الصلاة على رسوله الذي أظهر الشرائع بالحجج القاطعة وأبان النواميس الإلهية بالبراهين الساطعة وعلى آله وأصحابه الذين حصلوا بالتجريد والتفريد عن الشكوك والشبه أسرار الإيمان والتوحيد **وبعد** فإن أسبغ الأيادي وأفضل النعم وأنفس الجواهر المودعة في بني آدم هو العلم الذي من تحلى به فقد فاز بالقدح المعلى وبلغ المقصد الأقصى وتسنم الذروة العليا فأسمى دلائل الصفات الإلوهية وخواص سمات الربوبية وهو للإنسان أفضل الدرجات وأسنى وأكمل الفضائل والكمالات وقد ورد في فضائله وشرف أهله آيات محكمات وأحاديث متواترات وعلم الكلام الذي هو أساس الشرائع والأحكام ومبنى قواعد عقائد الإسلام وأجل العلوم وأتم الرسوم أقومها أصولا وفروعا وأقواها حجة ودليلا وأعلاها محلا وأعز ما رغب فيه ويعرج عليه وأتم ما يتاح مطايا الطلب إليه يعرف به أحوال المبدأ والمعاد وأسرارها وبه يكشف عن وجوه حقائق الممكنات أستارها وبه يعلم أحكام الشريعة النبوية الطاهرة وبه يحصل الوقوف بأحوال الإنسان في النشأة الأولى والآخرة وبه الاطلاع على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت وبه يطلع على أسرار اللاهوت وبه يصل إلى مطمح الاجتهاد وتكميله هذا وإن كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى الأعظم والحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين أسوة الحكماء المتألهين نصير الحق والدين محمد بن محمد الطوسي قدس الله نفسه وروح رمسه تصنيف مخزون بالعجائب وتأليف مشحون بالغرائب وهو وإن كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل الشأن رفيع المكان حسن النظام مقبول الأئمة العظام لم تظفر بمثله علماء الأعصار ولم يأت بشبهه الفضلاء في القرون والأدوار مشتمل على إشارات إلى مطالب هي الأمهات مشحونة بجواهر على مباحث هي المهمات مملوء بجواهر كلها كالنصوص ومحتو على كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكنها لإفراط الإيجاز كادت تلحق بالألغاز ولكن معانيها السحر لجودة هو في الانتهاء كالشمس في رابعة النهار ولسان النظار وسابقة في ميادين الأفكار ثم إن كثيرا من العلماء وجما غفيرا من الفضلاء وجهوا نظرهم إلى شرح هذا الكتاب ونشر معانيه والفحص عن دلائله والكشف عن مبانيه وصرفوا هممهم إلى إصلاح مشكلاته وإيضاح معضلاته وبذلوا الطاقة في كشف غطائه وهتك ستره وغشائه ومن تلك الشروح الشرح الذي أسلكها وأحسنها هو الذي صنفه العالم الرباني والحبر الصمداني مولانا شمس الحق والملة والدين محمد الأصفهاني

طاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه فانه بعد ما حام حول مقاصده وبذل وسعه في بيان دلائله وشواهده وتلقاه
الفضلاء بحسن القبول والرضا ولمثل هذا فليجتهد ارباب الفضل والنهى حتى ان السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات
المسائل مولانا وسيدنا علي الشريف الجرجاني تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه قد علق عليه حواشي تشتمل على تحقيقات
رائقة وتدقيقات فائقة سابقة تبتهج من سماع تحريراتها اهل الحقائق وتبتهج من علو تقريراتها اولو الدراية ومع
ذلك كان كثير من مخبآت فوائد تلك الكتاب ما على حجابها وحلل من مكنونات مستوره لم يقع نظره باطلاع عليها
مخدرات فوائده محجوبة عن الاذهان لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وعرائس بدائعه تحت الحجب مستورة وغرائب اسراره في
خيام الغيب محجوبة بل كان الكتاب على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب ومهرة لم تركب لا مكان عزته
في صنعته وغرابته في سبكه بحيث تتناهى الانظار لغاية ايجازه وتحار الافكار في اظهار المقصود وايراده لا تنكشف معناه الا
للاوحدي من الفضلاء ولا تتضح معناه الا للالمعي من الاذكياء واني بعدما صرفت في الكشف عن حقائق هذا العلم شطرا
من عمري ووقفت على الفحص عن دقائقه دهرا من دهري فما من كتاب في هذا العلم الا تصفحت سيبه وسيبه وما من صحيفة
مدونة في هذا الفن الا تعرفت غثه وسمينه اشتهيت ان لا تبقى تلك البدائع تحت غطاء من الابهام ويكون تلك الودائع
في خفاء من الافهام واستأذن ان اشرحه شرحا يذلل صعابه ويكشف عن وجوه خرائده نقابه ويتضمن ما هو من علو مصل اسراره
ويبين ما فيه من اللطائف التي وراء استاره واضيف اليه فوائد التقطتها من سائر الكتب الفاخرة وزوائد استنبطتها
بفكري القاصر وخاطري الفاتر فتصديت لما قصدت وجهدت لما قصدت بحمد الله كما يحبه الاوداء ويرتضيه الاحباء
والاخلاء شرحا شارحا للطائفه وكشافا لدقائقه كاشفا للاستار عن وجوه نكته ودقائقه لا مطولا مملا ولا مختصرا مخلا
يحل احلال الامع بعرض لقواعده ويحرر لمعاقده ويفسر لمقاصده ويكثر لفوائده ويبسط لموجزه ويحل لملغزه ويفصل لمرسله
ويفصل لمجمله وما التوفيق ثم السعادة العظمى والكرامة الكبرى لا تنبعا من الدولة السلطان الاعظم والخاقان المعظم مالك
رقاب الامم خليفة الله في العالم باسط مهاد العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف والي لواء الولاية في الافاق مالك
سرير الخلافة بالارث والاستحقاق المجتهد في اعلاء سرادق الامن والامان المتمثل بقول الله يامر بالعدل والاحسان معين
الدنيا والدين سلطان ابو سعيد كوركان لا زالت الافاق مسرورة بانوار معدلته واعطاف الجهان موقرة بسحائب مرحمته
انسب غاياته محو جماهير اهل الاسلام معطوفة وهمته العليا الى تشييد مباني الشرع الشريف مصروفة قد اتصف من
الاخلاق بازكاها وارضاها ومن الهمم باعلاها واسناها عتبته العلية محط رحال الافاضل وسدته السنية مجمع
آمال الاماجد والاماثل شعر هو الملك المنصور راياته والذي سجاياه اقدام وحزم ونائل ملوك بر الاحرار من كل خطة
ويأوي الى عالي ذراه الاماثل فيمناه بحر موجه متلاطم ولعلياه ضوء بدره متكامل فما النيران فيحسب بدر شمس
ولا الصبح فضاح ولا البدر كامل من تخلى بحسبه فهو في ظل من الاموال مصون ومن تخلى بوده فهو في ظل من النعيم ممدود
شانيء اعدائه مؤسس على شفا جرف هار وعمران اوليائه مرصوص في جنات تجري من تحتها الانهار والحمد لله الذي فضله على
السلاطين تفضيلا وآتاه ما كان من الفضائل جملة وتفصيلا ويسر بما كرمه ظاهر الاشراق والطلوع حتى صيره
ما رومة ظاهرة الاعراق والفروع وجعل السنة الفضلاء تسير باسمه مطلقة ورقاب العلماء بطوق عطائه مطوقة
اللهم اجعل جماعات جلالته موارد الاماني ومعاقد الاماني ومعادن النعم والكرامة ومواطن الامن والسلامة ودمه فيما

على ترتيبه العلا وتفويته الفضلاء واجعل ما تواصل الذي العلم من بعدهم مشكورا وما يؤول الى اهل الفضل من كرمهم موفورا

من قال امين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه

وعلى اكرم احبائه اي على آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فاصل التفضيل فيهما بمعنى

الزيادة على من يضيف اليه وحيث لا يجب المطابقة لم يقل اكرم احبائه اذا وجمعا ويحتمل بناء على من قصد ان يريد زيادة علمه مطلقا فالاكرم

المكنوب تصوره على جر ما جاء الاسم منكرا معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم التفضيل

فلما عمدت الى ما سلك من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على النمط النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل

الاجتهاد مما فاد في الدليل انه وعوى اعما دي عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد ورتبته

بتحرير العقائد ورتبته على سبعة مقاصد لما كان المقصد الاعلى والمطلب الاقصى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ

والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم في المعارف الالهية هو النبي

بالاتفاق والامام ايضا عند بعضهم وما يستقل باثباته العقل اما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر

والعرض اما امور عامة او غيرها الاجرم رتب المصنف كتابه على سبعة مقاصد الاول في الامور العامة الثاني في الجوهر والعرض

الثالث في اثبات الصانع وصفاته الرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد وجه الترتيب ظاهر

المقصد الاول

في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض لما اورد كلاما يختص بواحد منها وما

احتاج اليه الى معرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلاثة كالوجود والعلية او بين الاثنين كالماهية والمعلولية فالبحث

عن العدم لكونه مقابلا للوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك

اورد فيه في بحث الوجود والعدم وفيه فصول ثلاثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق بهما

والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية

الفصل الاول

في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين

والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون

فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظ لان الثبوت

مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان مأخوذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب

الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه يأخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف

العدم المرادف له وما يتوهم من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا

ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متأثرا وهذا سلب لنفي الموجود وتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم

فضعيف ظاهر لانا لا نسلم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتأثر على تقدير التسليم انهما لا يكونان

الا موجودين وفي قوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم

عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صفة المعقول لكن مفهوم صفة المشتق

معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان

ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى تعريفه

وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كان

مع النقيض المحتمل أو عرفنا بما يستقيم لدور قيل إذ الوجود أعرف الأشياء قيل لكونه ذا المرسوم هذا أعرفيا

تعريف الوجود المذكور ضمنا دون قوله ويحدّدنهما أي يحدّد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالسابق لعل أي بما علم منه تحديدهما أو يقول إن الضمير راجع إلى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما أو لأنهما أطلقا عليهما تسامحًا بإطلاق المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمال فيهما الكل واحد أقول فيه نظر لأنه يلزم بمقتضى التحقيق هنا أن يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفًا له بحقيقة لما أخذ الاشتقاق بما أخذ الاشتقاق إذ يمكن إجراء هذا الكلام في تعريف الحساس مثلا لاشتماله على شيئين مفهوم الإحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغة المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فإذا علم مفهوم الإحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل ولو احتاج الحساس إلى التعريف كان ذلك لاحتياج الإحساس إليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا للإحساس بما أخذ اشتقاقه مع أنه ليس كذلك فإنه قد يجوز تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريفه بما أخذ الاشتقاق بما أخذ الاشتقاق فلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالإرادة ولا يجوز تعريف الإحساس بالحركة الإرادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وأمثال ذلك أكثر من أن يحصى وتحقيق المقام أن السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح وإن احتمل مشتق آخر فذلك يكون تعريفا لما أخذ الاشتقاق بما أخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الأكثر والأولى أن يستعمل بلفظ المشتق منه لأن مفهوم الصيغة معلوم لكل أحد وإنما الاستفسار لتعلم مفهوم ما أخذ اشتقاقه فلا إذا أريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يسأل ما الحركة ويجاب بأنها الخروج من القوة إلى الفعل على التدريج فإن قيل ما المتحرك أجيب بأنه الخارج من القوة إلى الفعل وذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج لا أنه المحتاج إلى التعريف وأما إذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه وأريد أن يعلم بحقيقته أو بوجه أخر فح إن احتمل بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفا لما أخذ الاشتقاق بما أخذ الاشتقاق فلا إذا سئل عن الإنسان الذي علم بوجه الضحك وأريد أن يعلم بوجه آخر وقيل إنه الضاحك فالجواب لكانت ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه وإذا تقرر أن تعريف المشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك أن تعريف الوجود بما يمكن أن يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الأول إذ لو كان كذلك لزم أن يكون تعريفا للوجود بإمكان الخبر وهو مما لا يحمل عليه كما لا يخفى ولا يكون معرفا له فلا يتمشى هذا الاعتذار فيه ولما أبطل تحديدهما الوجود والعدم بما ذكر أشار إلى وجه الاعتذار لأولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود منه تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود الإشارة إلى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم أن اللفظ المذكور موضوع بإزاء الصورة المشار إليها فلا يعتبر فيه إيراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الأول والثالث بل مداره على الألفاظ المفردة المترادفة فإن لم يوجد أو وجد لكنها ألفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة ولا يقدح أيضا إيراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من أن هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة إذ لا شيء في المفهوم أعرف من الوجود أقول إن أراد أن تصور الوجود بوجه ما أبين من جميع ما عداه بديهي وأنه لا أعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه وذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع إلى الوجدان وإن أراد أن تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل مع كونه متصورا أيضا والاستدلال سوق التصديق بالشيء عليه وسوق البيع على

بيان وعدم تركب الوجود مع وصف مركبا او ابطال الرسم باطل استدل الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى
اشهرها وحكم ببطلانها الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي
ويتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة
والثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب لانا اكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط اذ لا اجزاء له
اما وجودية فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما الغير وجودية فلا بد ان يحصل عند اجتماعها
امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ لعين الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودية فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء
معروضة فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا لانا لا نقول ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك
الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول على هذا يكون الزائد جزءا له وينقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف
على العلم باختصاص الرسوم بالمرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهو دور وبما عداه مفصلا وهو محال لاستحالة
احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نسلم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق
البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فغايته ان تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا
التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود فهو بديهي لانه هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود
كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول قد يعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب
من البله والصبيان فيعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات
والمقصود بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا استدلال بالشكل الاول وحاصله ان تصور
الوجود من تصورات هذا التصديق وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا وما ذكرتم من
حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردتم انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه
الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اردتم انه متصور بوجه ما بديهي فلا يجديكم نفعا لان الخلاف في تصور
الكنه ولئن سلمنا ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا
عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك وسلمنا انها ليست بوجودية قوله فلا بد ان يحصل عند
اجتماعها امر زائد فيكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع
لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود فيكون التركيب في الوجود بما ذكره منقوض
بسائر المركبات التي علم تركبها نفيا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا ولئن سلمنا انه اكتسابه بالرسم قوله يتوقف
على العلم بالاختصاص قلنا لا نسلم بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا
يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس بمحال انما المحال هو الاحاطة
بما لا يتناهى مفصلا لانه تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت النفس الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه
انه بغير كسب من غير حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهته كل بديهي وكذا اكتسابه كل كسبي كلنا انما نبهنا بالتعيين بما ذكر
لانا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا
الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية

حصولها

اما الذي انه العقلي و وان ساعفتك الفطرة فالوا الوجود مطلقا مشترك لكون مفهوم النقيض واحد
الشاعر الجم الغفير بعينه فلترجع الى الصحف المطهرة اذ قابل القسمة معنى المشترك وجزم ذهن مطلقه ان ردد

چصولها فاحاجت الى الاستدلال وذلك ما الشهيا اليه في الكتب احتمال ولما يبقى ويتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقوله القسمة يعطي الشركة اسند على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع شدة الاعتقاد بكونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود لانه مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الوجود او مفهوم الموجود ليس من المعقولات الثانية كما سبق الثانية ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى اخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يجوز على هذا التقدير احتمال اخر مثلا في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد معدوما بالعدم بمعنى اخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي وبيانه ان الكلام في قبل الحصر على هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا اكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص فهذا تردد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بداهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول الحصر العقلي هو ما يوجد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار فهنا انما يجزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان الحصر منه فانا اذا وجد زيد موجودا اخر او عدم بعدم الحسد امر ليس موجودا بوجوده الخاص وكذلك انه معدوم بعدمه الخاص والعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده واما معدوم بعدمه الخاص لا بعد الاحاطة بتلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا اخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لا نقول ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون المتعدد لانا على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو مسلم او يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نسلم ان مفهوم العدم واحد بل الكل حصة سلب محال الحقيقة اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فلا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك بينها هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين

اما ثم ثانيا فلعدم تحقق الاشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام على زعمه فان انقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل منهما غير الحيوان احقا اولا فان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم مباين فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم الثاني في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما بقي من افراده يكون مباينا للقسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بغيره اولا هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو اورد ما القسم فيه فلو نوقش في هذا القيد بانه غلط في القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكره من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي طائلا لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض انه مع الحيوان وثانيا ان الوجود يشمل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الامر الثاني في المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الا وان نظر وعلى الثاني ان معنى قولنا ان الشيء اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة او ليس بموجود اصلا انا قلنا ان العدم مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا شتى مفهوم وعلى الثالث ان تقسيم الوجود يتناول المسمى به فلما كان ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات باسرها فيغاير هذا المفهوم المشترك الماهيات اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزئها والا اي وان لم يغاير لكان اما عينها وح اتحدت الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزئها وح لم ينحصر اجزائها بل يتركب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزء الماهيات لكان جزءا مشتركا فوجب امتياز بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذ الفرض انه جزء للموجودات باسرها وتمتاز تلك الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء اخر وتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم ينتقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ غايته امتناع تعقل كنه الماهية اذا لم يكتف في تعقل كنه شيء بتعقل اجزائه الاولية وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عين جميع الماهيات وكذا ليس جزء في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه مغايرا زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض وعينا في البعض او جزءا واجيب بان اختلاف الوجود في العروض والعينية والدخول غير معقول لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون في الجميع كذلك وان اقتضى العينية او الدخول فكذلك ورد بانا بحثنا ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي هو الماهيات ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا وهو لاستواء وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين المطلوب لا انما قيل المطلوب هو زيادة الوجود على الماهيات

واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه للماهيات لجواز ان يكون
العارض والمعروض معا داخلين في الماهيات الا انه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساويا في الحصول والماهيات لزم خروجه عنها وان لم
يطلق عليه بالقياس اليها لمعنى التشكيك اذ الدليل بعينه جار هناك بل لا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا
في الجميع الا لما اختلف لا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات والذاتيا
بالتشكيك واوهى ما ذكروه انه اذا اختلف الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا
وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان نفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير
الماهية فقل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود
وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا
ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت الحق انه عرضي لافراده فان قيل المدعى الا ان الوجود
المطلق المشترك زائد على الماهيات كما اشار اليه المص بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فيغاير
الماهية وصرح به هناك واما ان في الوجودات امرا وراء الماهيات والوجود المطلق وحصته زائدا على الماهية عارضا
لها فلا سبيل اليه لانه يجئ ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده التي هي وجودات خاصة ويجئ ان في
الوجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته لانا نقول قد مر انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وان سلم
فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زائد على الماهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة في دعوى
زيادة الوجود على الماهية كما يذكره هذا القائل المحقق في ذيل هذا المبحث وينبه بان الصبيان والبلهاء كما يدركون اشتراك
جميع الموجودات في انها ممتازة عن المعدومات ويسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية بهستي وبودن كذلك
يدركون ان مفهومها خارج عنها يوصفها ويحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف بان المدعى ليس الا زيادة
وجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولا نفكاكهما تعقلا فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية الماهية وهو ظاهر وقد
ظ لانا لا نسلم ان المتعقل هو الوجود في الذهن
نعقل الماهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فقط واما في الذهن ولو سلم فتعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله وتعقل
هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاتياته او ذاته قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور الماهية ونشك في وجودها
فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون جزءها لانها الامر بين الثبوت لها
هو دليل ثاني لا اول ولا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح ولكن لا يلائم كلام الشارح لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما
متعقلا دون الاخر والشك في الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فانا اذا تعقلنا الماهية وشككنا
في وجودها فيكون كلاهما متعقلين لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فانا قد نعقل
الماهية مع الغفلة عن وجودها فان هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد في الماهيات التي يمكن تعقل حقيقتها
مع عدم تعقل وجودها اولا واشتهر بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان ثم بعد ان يثبت لنا بعد
الاولى ان في الوجودات فردا من الوجود المطلق وراء الماهية والوجود المطلق وحصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا
اما بالكنه او بوجه يميزه عن جميع ما عداه اما توجيهه على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما
لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا الماهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واشتهر بانه امر ورد من حيث الغفلة

فهكذا الحاجة الى الدليل   جمع النقيضين محال قطعا   والاشتراك ان الوجود عينها
تحقق الامكان وحد المدلول   تركب الواجب ثم امتنعا   فيها ~~[illegible]~~

وتحقق الامكان اي ثبوته للماهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان
عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي
اذ النسبة انما تتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود
جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى الجزء لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء و
فائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين الماهية او جزءها ولم يكن لحمل الوجود عليها فائدة
وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او
جزءها ولم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى
الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على التقريرين انه انما يتم ان لو كانت
الماهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها
وايضا ان لم يكن في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين لوجهها وانص في الماهيات المعلولة
لنا اذ يجوز ان يكون الماهيات التي لم نتصورها بتعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها
الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا
السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وهو تناقض لانه حكم باجتماع النقيضين اذ
معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي ان
السواد سواد او الموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود
كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس مناقضا وهذا معنى
قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب
والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل قوله يمكن ان يجاب عن
الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا فاما عن الاول
فان نقول الامكان هو ان لا يقتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي
نسبة الماهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي ثم قال
النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء ويتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة
بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء
كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته
الى سلبه وارتفاعه وقوله ونسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلام انما تم في النسبة لا الاشتقاقية
اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزءه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود
مفهوم ذي وجود وهما متغايران واما عن الثاني فان يمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد
او الموجود موجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما
عن الثالث فان يمنع قوله ولكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود

وهو

قام بالماهية من حيث هيا — وهو الى الخارج والذهن انقسم
بل بها واعتد بالذهنيا — لو ما لعقد ما الحقيقية وقسم

ويقول ما هو مبدأ له ولما السواد ليس بشيء سوادا او الوجود ليس بشيء وجود وليس هذا اشتباهًا واعلم ان هذه الدعوى وقريبة
والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال اذ التزام الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء
في تلك الدعوى بانهم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص
للوجود المطلق قائم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات ماهية ووجودًا مطلقًا وحصة
من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته وليس
زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو الماهية وآخر هو الوجود قائم بها كما دل عليه
بصحيح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك وقيام الماهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا
على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما ممتنع
اما الاول فلانه يلزم ان تكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون
الشيء معدوما وموجودا معا وتقرير الجواب انه يقوم بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم اجتماع النقيضين
ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود
او العدم نفسها او جزءها فعلى ما قيل بعينه مقيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد بها لا يكون موجودًا
ولا معدوما الا بالعرض ولا بعينه فهو قول بالواسطة مع ان النقيض بها المراد يلزم ان تكون الماهية معروضة للوجود
وعدم معروضة له معا قلنا المراد بالاعتبار فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك
عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف
على نفسه او التسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه ولم يلزم ان تكون الماهية موجودة قبل وجودها
قلنا مسلم وانما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها لا بشرط الوجود
بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض عائد على ان الشأن انه يلزم تقدم الماهية على الوجود
بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض بالذات ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا بالماهية
الموجودة وزائدة عليها وقائم بها في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لآخر في الخارج بمعنى اتصاف الآخر به في الخارج
وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجود الخارجي في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود
ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا
بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنيا فذهنيا وان خارجيا فخارجيا فلما كان قيام الوجود بالماهية
وقولنا انه من حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل واللازم زيادته على الماهية في التصور لا في الوجود
العيني اقول فيه نظر لان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك
كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل كما ان الجسم موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا
يمنع عن ذلك كون الجسمية انما تثبت له في العقل وانه مخصوص بتمام الاعراض بمجالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه
فيلزم ان يكون ما بها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان السواد مثلا ليس قائما بالجسم لا بشرط ولا بالجسم اللاابيض
بل قائم بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما ثبت له في العقل وهو منقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان

اما لاجل الصور المخالفة ومطلوبه انه هو ان تقع قلنا مراد القوم بالذهنية
من اللوازم في الكتب حالفه حقائق الاشياء وهو ممتنع هو الذي صور العينية

النار مثلا لها وجود مرتبط منها احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضائة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا
عينيا وخارجيا واصلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب عليها
تلك الاثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الاخر في قوى المدركة او في غيرها وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا
وظليا وغير اصيل وكذا انتهى هذا قول الوجود الذهني محقق والا لبطلت الحقيقية اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا
وهي التي يحكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر لكل الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا
او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة
في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذ لم
لشيء يوجد لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لاخر يتوقف على ثبوت الاخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة
لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين وقد يرد عليه ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي
لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقية فاللازم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص
الدعوى بالكلية منها كما هو مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم
في الحقيقية الكلية على جميع ما هو موجود بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث
فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم بالمساواة على جميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة
في الخارج احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث
عليها وحدها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج باطل لما مر بيانه انفا فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطلة
نقول معنى قوله بطلت الحقيقية ان من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون
صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مسلوم لكل بهما ومعناه الاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة
ولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الايجاب في هذه القضية الحقيقية واعلم
ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به في المشهور وهو ان الحكم بامور ثبوتية على الاشياء لا وجود لها في الخارج احكاما
صادقة فلابد من ان يكون موضوعها ثابتا في الخارج فهو في الذهن وان ارادوا الثبوت ما ليس داخلا في مفهوم اخر رد
ذلك عن الوجه السالبة المحمول فانها لا تدل السالبة البسيطة فلا تقتضي وجود موضوعها كما لو جهنا وسيرد
عليك في بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا
لا وجود لها في الخارج ولانا نفهم الشيء ونعقله ونميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان
العلم عبارة عن حصول الشيء صورته في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة
والتعلق بين العاقل والعدم الصريح باطل بالضرورة فلابد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
والموجود في الذهن انما هو صورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء
وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا بارد اعند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول
الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة المستغنية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل
يوجب اتصاف المحل بها وان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا الا يعقل وتقرير الجواب ان حصول

لا الصور الاصلية العقلية — وليس معنى تحصيل الماهية به
والصور الجزئية والكلية — عينا مثل الحصول بعينه

عن هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وانما حصل صورها واشباهها فيه ولا يوجب فالموجود في الذهن انما هو صور
هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا يأبى ان الصور والاشباح في اللوازم لا
يخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان تكون ماهية الحرارة او لا وعلى الثاني لا وجود
للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مباينا لها في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا الا
لا معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورة فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لانا نقول ما تمسكوا به ان تم دل على
وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث مثلا يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر مخالف له في الحقيقة فيرد على
الاول انه يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما قام به ماهية الحرارة وماهية البرودة واجيب بان الموجود
في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من
احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي والحاصل ان الصور
الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية
احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي فما ذكرتم من اتصافه هو حكم الخارجي لا يوجب مشا
الوجود الخارجي فمعنى الحرارة يمتنع حصولها في الذهن وتضادها مع البرودة وعظم الجبل يمتنع حصولها في الذهن فلم قلتم ان
الذهن كذلك اقول فيه بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج
كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او
بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا
وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن
ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقول كون محل الزوجية موصوفا
بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا
لامثالها لانها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقول كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه
المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به
فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في
الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء
اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف
الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي
يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن
فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين با
لشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي هو شبح قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة
قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن المتشخص الموجود في الخارج

لو يقبل الذبول والنماء ولا يقبل الاشتداد لذاتها المثلا — ان يحصره مطلقا في الحس والترديد في العدم ولا من سبيل — فخلصوا في هذه المقولة سلم اصطلاح مثل مع المعقولة

[illegible]

هو ايضا حرفي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الوجود في الخارج الذي هو علم حرفي وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وحرفي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الوجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل للماهية في العين بل الحصول بعينها نفسها الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا المذهب مع شهادة صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان الاعيانية يحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة الماهية في الوجود على طريقة الحركة في الكم كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيف لكن حركة الشيء في حال من احواله انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال او افرادها على هذا المتحرك بحسب يكون له في كل آن يفرض في زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل آن من اين لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذا المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيفية لا يوجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدأ حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون متقوما بدون الاحوال التي يتحرك فيها فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه اقول فيه بحث لان الماهية لا يتقوم بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما يتقوم بواحد من الصور لا على التعيين فيجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا اشتد على الماهية وجود في آن يخصوصه ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد من الاول او اضعف منه لا بد لابطاله من دليل وهو اي الوجود من مخصص هذه الدعوى ما صححوها ببرهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام فقالوا اذا تأملنا في كل ما يتصف بحيثية وجدنا ما هو خير بالذات عائدا الى الخير بالعرض وتأملنا ذلك في كل ما يتصف بالشر ووجدنا الخير بالذات هو الوجود وما بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تأملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحياة عن ذلك الشخص وهو فقد عدمي فان الفقد الوجودية جبلت الى غير ذلك من الامثلة والتجأوا الى انها ضرورية وان ما ذكروه من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وان تلك الامثلة يتوقع بها لما على انه قد يوضع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادئ الفصول الحقيقية قد يكون بحسبه ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادئ فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا من علة الموجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء لعلة ذلك الموجود فيجوز ان يكون ما هو شر بالذات في هذه الامور هي الوجودات وتلك الاعدام لوازم لها ظاهرة فيكون شرا لها بالعرض لا بالذات ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل ولا اصل له ولا مثل فيتحقق بحالة المعقولات قد حصر المتكلمون النسبة بين الاشياء في الاقسام الثلاثة التضاد والتماثل والتخالف فادعى ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل له بحقق القسم الثالث اعني التخالف فاستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود معاقب لموجود آخر في الموضوع والوجود ليس موجودا اقول فيه هذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان هما

[illegible]

ا، بد جمع قربو منها | ردائه الا دل مع الوجوه الناسره | فقلت للتالتالی معلم | فهوانه لا اصل لا امتلاع
فالت نفی کلیهما معًا | فحنا للنار قطعا کاسره | مکلت بنور الله تدجاء کم | ولا اسا مل محاله لطف

من لسیاوق التیئاء ای بوحد معه | سادعیاکا و واحت لفا | فکیف جوز وا لهان سبرد
سبو تر بدی و زنها ممتعه | فی مقتضی عقولهم تعسقا | اذا لحج باتنا بین قد ره و رد

موجودان یشترکان فی جمیع صفات النفس لکنه یتجه علیه ان المتماثلین عندهم موجودان لیسا ضدین ولا مثلین فلا یکون التمثیل فی عبارة المتن صحیحا والثانی ان الوجود لا یتعلق بالموضوع لان محله لا یتقوم بدونه بل ان قولیکم یرد علیهما ان المتکلمین لا یقولون بالموضوع وان المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنیان یستحیل اجتماعهما فی محل واحد نعم یمکن الاستدلال بان یراد بالمعنی هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لوجود لحیزه فی التحیز والوجود لیس بموجود والثالث ان الوجود یعرض لجمیع المعقولات والضد لا یعرض للضد الآخر ویرد علیه ان هذه المقدمة لم تثبت واما الثانی ان الضدین لا یعرضان لشیء واحد واستدل علیه بان التماثل بان المثلین ذاتان تشارکتا فی تمام الحقیقة والوجود لیس بذات اذ الذات ما یتصف بالوجود والعدم والوجود لا یتصف باحدهما والمنع ظاهر ولا یتنافیها ای الوجود یعرض لجمیع المعقولات ولا شیء یتنافیها بحیث لا یعرض له الوجود ولا ینافی هذا المعنی کون الوجود منافیا للعدم بمعنی انهما لا یصدقان علی امر واحد ولیسا من الشبه فلا یتحقق بدونه والمنازع مکابر مقتضی عقله لفظ المنافی قد یستعمل عندهم بمعنی الاتحاد فی المفهوم فیکون اللفظان مترادفین والمساواة فی الصدق فیکونان متساویین ولم یرد فی اتحاد مفهوم الوجود والشیئیة بل یراد عدم انفکاک احدهما عن الآخر وجود الماهیة من الفاعل ولا یتوسط بینهما من الفاعل ولیس هی واحدة الوجود ومکسبه ولا هی واحدة الشیئیة ومکسبة الشیئیة وذهب المعتزلة الی ان المعدوم الممکن شیء وثابت علی معنی ان الماهیة یجوز تقررها فی الخارج منفکة عن الوجود خلافا لسائر المتکلمین والحکماء مع اتفاقهم علی ان الممتنع ویخصه المعتزلة باسم المنفی لیس بشیء فهم یجعلون الثبوت مقابلا للنفی اعم من الوجود والعدم اعم من النفی ولعلهم انما وقعوا فیه بما وقع الحکماء فی اثبات الوجود الذهنی وهو انا نحکم حکما ایجابیا علی امور ثبوتیة علی ما لیس بموجود فی الخارج ومعنی الایجاب الحکم بثبوت امر لامر وثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له فالمعدوم له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهیات علی وجهین احدهما ثبوتها فی حد ذاتها بحیث لا یترتب علیها آثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والآخر ثبوتها بحیث یترتب علیها الآثار وتظهر منها الاحکام فهم یوافقون الحکماء فی ان ثبوت الماهیة وتحققها علی وجهین لکنهم ینسبون الوجهین الی الخارج ویخصون الوجه الاخیر من الثبوت باسم الوجود والحکماء یسمون کلا وجهی الثبوت وجودا ویقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا یتصور الا فی قوة مدرکة ویسمونه بالوجود الذهنی اقول مدار ما استدلوا به علی مقدمتین احداهما ان معنی الایجاب هو الحکم بثبوت امر لامر وثانیهما ان ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا علی ان للمعدومات المنفیة ثبوتا وتحققا فی الخارج لا فی القوة المدرکة فیلزم المعتزلة القول بثبوت المنفی ایضا ولا یسع الحکماء اثبات الوجود الذهنی وذلک لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقیضین محال وشریک الباری ممتنع ولو لم یوجد ذهن ولا قوة مدرکة فحکم المقدمة الاولی یکون هذا حکما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقیضین وشریک الباری علی تقدیر عدم قوة مدرکة ویحکم المقدمة الثانیة یلزم ثبوت اجتماع النقیضین وشریک الباری علی هذا التقدیر فیلزم ثبوت الممتنع فی الخارج وایضا فان من الاحکام ما هو صحیح ای حق وصدق ولیس ذلک الا مطابقة نسبتها للنسبة الخارجیة ولما کان معنی النسبة الحکمیة بحکم المقدمة الاولی ثبوت المحمول للموضوع فیجب فی المثالین المذکورین ان یکون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقیضین وشریک الباری فی الخارج لیتحقق هناک نسبتان الحکمیة والخارجیة ویتصور بینهما مطابقة ویحکم

وما شئت الا انتفاء ابدا　　والحصاد مشاهيا ادل　　لو اقتضى العدم الثبوت عينا

والموثوق هكذا اعتقدا　　فذاك ما لو انه لم يعقل　　اذ ثبوت ما امتنع لدينا

المقدمة الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وثبوت التالي في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم بمطابقته لما في العقل الفعال فانه صور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان ما في العقل الفعال على اي نحو من السلب والايجاب فمن له بذلك اللهم الا ان يقال ان ما في العقل الفعال هو بعينه ما اقتضته البديهة او البرهان فبذلك نعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة النسبة في المعاينة بينهما سواء كانا من الموجودات او من المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها مقتضى الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس تلك المعقولات من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما من ذلك المعنى تكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعية اي على وفقها في السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مطلقا ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج يطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان للنسبة خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى وبيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لم يثبت اصلا بل يثبت ثبوتا ما الا [illegible] بمعنى آخر فصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وينقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي ان كل من تلك الثبوتات امر ثابت في نفس الامر وان لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل وان لم تكن قوة مدركة في العالم وذلك حكم ثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير وينقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك تسلسل باطل ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع نعم لا يرد ان التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا تقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهابها تسلسلها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا كثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحقق لزوما انما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق النسبة بدونه اي بدون الوجود مع اشتراط المقدمة واستلزام الاتصاف يعني ان المقدمة باسرها ناشئة في نفس الذات وهي اولية والاولية في المقدورية او في الوجود ولا يتصور وجوده لما سنذكر من ان الوجود لا يرد عليه التقسيم او في الاتصاف وهو مستلزم في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت انما يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان اسماء الاتصاف

في الخارج

امکانه اعترت عقلا ئمة على اتقائه واتقوا الائمة

في الخارج بمعنى ان لا تؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها بان تجعل الماهية متصفة بالوجود فلا
الحق عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا
في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانما يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او
ثابتا في الخارج فان قيل قد ثبت ان ليس بين الماهية والوجود اتصاف في الخارج بحيث كما بين السواد والجسم وانما ذلك
بحسب الذهن فقط فكيف تجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج اقول تاثير القدرة في ان تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر
وحدها موصوفة بالوجود الخارجي اوكى تقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارح حيث قال ان تاثير
القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم
مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف
منتف اما اولا فلانه على هذا التقدير يعود ذكر اثبات القدرة بل يكون ابين لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تاثير ولا
تاثر واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا يثبته وايضا الوجود مع
عدم تعقل الزائد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود امر زائد على الكون في الاعيان ويلزم
من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم
اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا
الكون في الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية
ويدعون مامر على انها لو تمت يكون باقي المقدمات مستدركا اقول يمكن دفع الاستدراك بان يجعل قوله وايضا
الموجود دليلا براسه بان يراد بالموجودات متناهية عندهم برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على
تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على ما مر فيلزم ان يكون اشخاص الماهيات
الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية
كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقول وايضا الثابت بعوله برهان التطبيق يدل على تناهي
الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقول الموجودات متناهية ببرهان
التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا على راي المصنف لا يدل برهان التطبيق
على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مرتبة موجودة معا وانما ذلك على راي المعتزلة وسائر المتكلمين
فقصده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات
يدل على تناهي الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزائد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار
بانه لما كان هذه دعوى ضرورية وما قبل الزائد اصله عما قبله مغير الاسلوب لما استدل المخالف بوجهين
الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور دون مراد دون بعض ولولا التميز بين المعدوما
لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على بعض الاخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية تشير اليها العقل
وذلك لا يتصور الا بعد ثبوت ... في نفسه ... لا عبرة في نفسه ولا اشارة عقلا اليه احاب المصنف
وقال ولو اتصف النهرا ... الا ... سوى المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة

وهو يوازي الثبوت والعدم　　يا أيها الذين قالوا الواسطة　　لما أدلتهن تعتصم
بل وازى النفي فحال يعدم　　فإن ما ادعيتموه سفسطة　　إن الوجود مطلقا لا ينقسم

وثبوت الوجود والتركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منهما مع انه يجب ضرورة ثبوتهما اتفاقا والجواب بالحل ان يقال ان اريد بتمييز المعدومات تمييزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التمييز الذهني وان اريد به تمييزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن يتصف بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سيأتي في هذا الفصل فكان المتصف بها شيئا لان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المص اولا بالمنع وقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما سيأتي في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض وقال نعرض الامكان لما لا هو يا على انتفائه كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منفية اتفاقا وهو يوازي الثبوت والعدم النفي واذ لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان له وجود زائد على ماهيته لما مر في بحث زيادة الوجود وينقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا لاتصف بنقيضه واجاب المص عن هذا الوجه وقال والوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف بنقيضه وعرض على ما قرره عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى واجيب بان حاصل حجتهم اذا اعرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود واما معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المط وتحصيل الجواب ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا تحصيله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهوم ثابت في العقل اما الجزء الاول فلان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يثبت هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع بين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب كيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين شيئين بحيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب سلبه له وليس شيء منهما متصورا لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هنا كلامه اقول وفيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الوجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نسلم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات العدم

سمسه وغيره والكلي ان العرض جاز ان يقوم بالعرض

في الذهن ثابت بحكم العقل دليلكم سفرجال اسقض

للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لاوجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول فان معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع لفظيا قلنا نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لاموجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يصدق سلبه عن نفسه لم يصدق اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لو لا تأخذها معدولة المحمول حتى يكون قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لامعدوم فلسنا نسلم ذلك لكن لا نم ان النسبة لا يكون الا بين المتغايرين فان المفهومات نسبها الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق على انفسها فيصدق القضية الموجبة القائلة بان الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فيصدق السالبة القائلة بان الجزئي ليس بجزئي والتشخص ليس بمتشخص واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم النسبة يقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم قولك لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه لو هو ما نحو مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لاجسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لاجسم فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لاوجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته المنحصرة في الخارج مثل الحيوان مثلا موجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المصنف بقوله والكلي ثابت في الذهن يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا له حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنس المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل مميز له عنها فالجزآن ان اتحدا فلابد ان يقوم احدهما بالاخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في التئام الحقيقة الواحدة منهما لان التئام الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها في الجملة الى بعض وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج من الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر به لذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالاخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود

[illegible]

مالمتقدم

والحال قابل للاختلاف وإن تأتي بطل التسلسل
والتماثل بلا اختلاف مشكل يظهر بالتأمل

ما المعدوم فيهما لا موجودان ولا معدومان بل يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين وإحالة الصغرى بما مر بحوز قيام العرض

بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب آخر لهذا الوجه وهو أنهما حرمان دهنيا للسواد ولا يتحقق لهما في الخارج حتى

يلزم قيام العرض بالعرض وقد نقضوا الحال بعينها فإن الأحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومتخالفة بالخصوصيات

التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال أمر مشترك وأمر مختص وهما ليسا موجودين ولا معدومين بل وصفان قائمان

بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان أخريان أحدهما الأمر المشترك والأخرى الأمر المختص ثم ينقل الكلام إلى ذلك

الأمر المختص بأنه يشارك سائر الأحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها بالخاصة التي هي بعض أمران مشترك ومختص وفي هذا

المختص أيضا أمران وهكذا فيتسلسل الأحوال أولى يمكن أن يجاب عن هذا النقض إما أولا فبأنا نختار أن الأمر المشترك

وهو مفهوم الحال والأمر المختص موجود فلا يلزم قيام الموجود بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكنه نقل الكلام

مفهوم الحال لأنه مشترك بين نفسه والأحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائدة على نفسه حتى يتسلسل وأما ثانيا

فبأن يقول المختص مجيبهم يرجع إلى أنا وجدنا حصائص في نفس يشترك في بعض ذاتياتها ويختلف في بعض الآخر وما به الاشتراك

وما به الاختلاف إن وجدا لزم قيام العرض بالعرض وإن عدم أحدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا

معدومان يقومان بما تقوم به العرض التي هما ذاتيان له فصار فيدان لا بد منهما في إتمام الحجة وهما وجود تلك الحقائق

وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لها إذ لو أسقط أحدهما لم يلزم على تقدير كون أحد الأمرين المشترك

والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك أن القيد الأول منتف ههنا إذ الأحوال ليست موجودة والقيد

الثاني في محل المنع إذ لهم أن يقولوا لا نسلم أن مفهوم الحال ذاتي للأحوال حتى يحتاج إلى مميز ذاتي بل الأحوال متمايزة بأنفسها

ومشتركة في أمر عرضي هو مفهوم الحال وأنه معدوم فأي مفسدة يلزم منها فإن قيل إسقاء القيد الأول ههنا لا يضرنا

إذ يمكننا إتمام الدليل بأن نقول إن كان أحد الأمرين معدوما فلا يخلو إن لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم

ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو أيضا قبيح قلنا لهم أن يلتزموا ذلك فإن الحال لما كانت واسطة بين الموجود

والمعدوم فله حظ من الطرفين فإنهم يقولون مفهوما وجوديا تحقق حد العدم ولم يسلم حد الوجود ولذلك جوزوا أن

يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا أن يكون المعدوم مقوما له فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل أن

يقول الأحوال التي اشتملت الحقائق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم وإلا لزم تقوم تلك الحقائق الموجودة

بالمعدوم فيمكننا إتمام الدليل في تلك الأحوال مع إسقاط القيد الأول منهما وذلك يكفينا في النقض والعمدة بعدم

قوله التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل أعني قد مثلوا الأحوال عن هذا النقض بوجهين الأول أن الأحوال

عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لأن المثلين والمختلفين عندنا من أقسام الموجودين وإذا لم يجز وصفها بالتماثل

لم يصح أن يقال إنها مشتركة في الحالية لأن هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال وإذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح

أن يقال إنها متمايزة بالخصوصيات لأن هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني أنا نلتزم التسلسل

في الأحوال والبرهان إنما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الأحوال التي ليست بموجودة فقال المصنف هذا

التعليل باطل أما الأول فلأنا نعلم قطعا أن كل مفهومين سواء كانا موجودين أو معدومين أو حالين كانا متماثلين

فلا يسر كان في مفهوم وقد يمنع بأن مفهوم ظاهر الأمر إنكم [illegible] ... إذا كان بين وجودين في تمام

ما فرّعوا عليهما هنا بطل | وغيره وعلّلوا اختلافا | في إثبات واجب الوجود شكّكوا

إن قسّموا الحال إلى المعلّل | بها فكان قولهم خلافا | غاصوا بحار الجهل حتى هلكوا

في صفة المعدوم معدوم وما | في الجوهرية النزاع تابع | وفي صفات الجنس ما اتبعها

توصيفه حسبما قد اختلف | هل التحيّز عينها أو تابع | وجودا أو عدما فما اطلقوا بها

كذلك في تحقق الذوات | وكاشفا آثار المؤثر

في العدم عن الماهيات | فليس فيها المؤثر أثر

الماهية في التماثل وهذا التمايز إذا كان بين موجودين بالاختلاف في التماثل على اصطلاحكم أخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز وظهر بطلان قولكم لا يصح أن يقال الأحوال مشتركة في الحالية لأن هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح أن يقال إنها متباينة مخصوصية لأن هذا وصف لها بالاختلاف لأنه لا يلزم من الوصف بالأعم الوصف بالأخص وأما الثاني فلأنا نقول كما مر غير مرة أن برهان التطبيق يدل على امتناع تسلسل أمور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودة أو أحوالا لكانوا هم قد بطل ما فرعوا عليهما أي على القول بأن المعدوم ثابت وعلى القول بثبوت الأحوال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فإنهم اتفقوا على أن للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتا وأعيانا وحقائق والثابت من كل نوع من أنواعه المعدومة غير متناه ومن إسقاط تأثير المؤثر فيها فإنهم متفقون على أنه لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لأنها ثابتة في العدم من غير سبب وإنما التأثير في إخراجها من العدم إلى الوجود وأول على هذا بمعنى أن يجعل كلاما لا علينا فإن الشارح حكى عن أن المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا إلى غير ذلك من الماهيات الممكنة إذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن إسقاطها حيث اتفقوا على أن الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وإنما يختلف بالصفات ومن اختلافهم في إثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا إنها ثابتة في حال الوجود فقط أو في حال العدم أيضا ذهب أبو إسحق بن عياش إلى أن تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم وأن الصفات إنما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور إلى أنها في حال العدم متصفة بصفات الأجناس وذهب أبو يعقوب الشحام إلى اتصافها في حال العدم بصفات الأجناس وغيرها حتى التزم رجلا معدوما قاعدا على فرس وعلى رأسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وأبو الحسين الخياط وأبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار أن التحيز مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم أبو يعقوب الشحام وأبو عبد الله البصري وأبو إسحق بن عياش أنهما صفة واحدة ليستا متغايرتين ثم اختلف هؤلاء الثلاثة فزعم ابن عياش أن الجوهر حال العدم لا يوصف بأحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وأبو عبد الله أنه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام إن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في إثبات صفة المعدوم بكونه معدوما فذهب كلهم إلى أن المعدوم ليس له صفة لكونه معدوما إلا أبا عبد الله فإنه أثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في إمكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم إلا أبا الحسين الخياط إلى أن الذوات المعدومة لا توصف بكونها أجساما وجوزه الخياط والظاهر أن أبا يعقوب الشحام أيضا حيث التزم رجلا على فرس وعلى رأسه قلنسوة وبيده سيف قائل بكون هذه الأشياء أجساما في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في إثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحياة فإن بعضهم لما جوّزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا قال الإمام الرازي هذه جهالة لا يستلزمها عاقل أن يكون محال الحركات والألوان أمورا معدومة وإن لا نعلم وجودها إلا بدليل وهو سفسطة أقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول إنها

كيف تشا اصلاح تلك المفسده ... ثم الوجود شاع في الآفاق ... ومثله نقيضه يقابله

لن يصلح العطار ما الدهر افسده ... ثم ما يوجد على الاطلاق ... خلافه هذا القول شد قائله

وقد يعقلان هذان معا

وعن المقابلين لن يجتمعا

ان الموصوف معدوم كان الصفات ايضا معدومة مثلا نقول زيد معدوم ركب على فرس معدوم وكونه ايضا معدوما وسيف معدوم بحركة وحركات معدومة على راسه فلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فاهل هذا القول يكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة لا سفسطة في ذلك انما هو في القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة فان المنفس للوجود الذهني يجوز ان يتخيل زيد كما ذكرنا فهم يجوزون ايضا المعدوم في الخارج والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر منه الاحكام ولا يصدر الآثار المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهل القائل بوجود جميع ذلك سواهم يقولون بان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما مر شرحه خاذ على القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل اي صفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل الحركة بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بمعنى قائم بها كالسوادية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للحي وما يشبهها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها حالا ومن تعليل الاحوال اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في نفسها وانما يتمايز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال باسالها بعد ظهور بطلان اصولها ومبانيها فلنعرض عنها ثم الوجود قد يوجد على الاطلاق اي عن قيد يبين اصلا لا مقيدا ولا مبهما اذ يعقل بان يلاحظه العقل مجردا عما عداه بالكلية ويقابله عدم مثله عن قيد يضاف الى شيء اصلا اي الملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما يقال من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان مبهما وان العدم لا يعقل الا مضافا الى شيء ما فهو دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه ونفس العدم المطلق سلب الوجود المطلق اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانه يتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يصح تقابلهما فانا اذا علمنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف محل بهما في نفس الامر وفيما نحن فيه كذلك فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافها بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل بان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله وقد يعقلان اي يعقل الوجود والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية ما موجودة في الذهن ومعدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك

العدم

وتقييدات دائما فادن فافتقر العدم موضوع كما قد يوجد الموضوع شخصا وكذا لا جنس له ولم يكن له فصلا

صدق الحقيقة نفسه يطن كان اتفاقا وملكة من شيء نوعا وجنسا ما اتفاق احدا بل هو في بساطة تاصلا

[illegible]

المهية بحسب نفس الامر وكلتا اذا كانت موجودة في الخارج معدومة في الذهن فلما المراد باطلاق الوجود والعدم كما هو شأنه هو الاتصاف الى شيء بان يوجد هذا الوجود او ذاك وبعض المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهنيا او خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهنيا او خارجيا اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى الاعم اعني الحضور ذهنا او خارجا يقابله العدم الاعم بمعنى ان لا يحضر لا ذهنا ولا خارجا هذا ما يحتاج الى شرح هذا المقام وقد فصل في شرحه وقد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له لكن باعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلبا للوجود غير اعتبار كونه معروضا له وباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره ان الوجود المطلق يمكن ان يتصور معه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا اولا وفيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتبار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان يقول العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلبا للوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكره لكان لفظة معا لغوا محضا وقد يوجد مقيدا اي منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اي منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته كالعمى للاعمى واعلم ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب لا يحتاج نسبتهما الى قابل للامر الوجودي بخلاف ما نحن فيه فانهما عدم وملكة ولا شك ان جميع المهيات قابل للوجود فالمراد ما هو اعم من الخارج ثم المراد بالملكة معناها المصطلح وقد يوجد اي الموضوع في العدم والملكة مطلقا شخصا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اعني وقت اتصافه بالامر العدمي فيقال لهما العدم والملكة المشهوران وقد يوجد نوعا وجنسا وح اي حين ما يوجد نوعا او جنسا او كذا حين ما يوجد شخصا لكن لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس ولا فصل له اما البساطة واما الثاني فلانه لا جنس له لا فصل له على ما سنبين اما البساطة فلانه لو كان له جزء لكان عروض الوجود له لما قد سبق من ان الوجود زائد على المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروض امر لجزء محال لاستلزامه ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان من المفهومات ما يعرض لنفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه

[illegible]

اما القضيا حرفي القبض   عنه بالتكرار اصفته   قوله واستحكّ للافراد
يلهى الوجود كثرة غير الحصر   وكنت ذا الافراد اتصفته   فلم يكن العينية جزء ايراد

تلفظها التشبه واسيئا بالحمل والفصل ومثلها اولى والمطلق الوجود والمهية ونحوها تعرض بالثاني او الثلوث هذه
ابتوطا قسم من المعاني معنى الذي اوردته اولا والوحدة والكثرة والعلة وكل ما يلي هاهنا لا اعاد اوحطها توا فوق

واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعرفة والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجود والمعدومات اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزاءه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود معها اما بالجزئية فيلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشيء الذي فرض كل الوجود معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشيء بنقيضه وان اعتبر بالعروض لزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه احدهما منقوض بسائر المركبات فبطلان الثاني مسلم اذ لو كان مركبا لكانت اجزاؤه اما اجناسا او غيرها وسياق الكلام حجة الى آخره وايضا فالملزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فان العدد مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس بعدد وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء غير محمولة اقول يمكن دفع الاعتراض بان مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة لمقوم دليله على انه لا جنس له ولا فصل فالاول لمجانبه بان الزم كون الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له ولا بشاعة فيه كما ان ويمكن تكثر الموضوعات اي الوجود المطلق يمكن تكثر ما صدق هو عليه من الافراد بحسب تكثر الموضوعات اي المهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب اختلاف مهياتها البسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يمكن بالفصول اذ هو بسيط بل يمكن بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فمردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده لم لا يجوز ان يكون لها افراد مركبة مختلفة المهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراده بسائط مختلفة المهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها وايضا اذا كان تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القائل فالوجود الخاص يكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافة فاما ان يكون مع كل اضافة وجود آخر غير الوجود المطلق اما بتمامه كما اذا جعلت الاضافة خارجة عنها او بجزئها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المصنف وتقول اي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اي على افراده العارضة للمهيات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف وفيما غير الاشتداد والضعف الذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا لا من افراده ولا من المهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متفاوت الحصول بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق تعميما فيه من المناقشات والسببية من المعقولات الثانية وهي ما لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر وليست متأصلة في الوجود اي الخارج ليس لها وجود خارجي اصلا والا لكانت لها سببية اخرى وتسلسلت الوجودات الخارجية فلا شيء مطلقا ساي السببية المطلقة يعني عن مهيتها بما يعرضها اي باشية في العقل بل هي تعرض لخصوصيات المهيات في العقل وحاصله ان السببية لا تعقل عن عارضة لامر ملا يعا تعقل عارضة لخصوصيات المهيات المعقولة كما هو شأن المعقولات الثانية اقول هذا مع انه يحتاج الى التوقف ينافي لما سبق من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اذ السببية عبارة عن الوجود او عما يؤول معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج اذ الثابت في الخارج الا اشياء مخصوصة فلا وجه للتعميم والتخصيص

مفهوم

فليس بالثابت بين طالع   تعقلها فرق بين بين
إلا تقوم تحققا   من ... احكم ...

بمفهوم الشيء فان مطابع الكلمات مطلقا بحسب موجودة في الخارج سوا كانت معقولات اولا او تولد وايضا لا يلائم الاول

عنه بقوله بل هي تفرض لخصوصيات الماهيات وعد تمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا عدم او لا عين

عدم العلة او لا عين عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم يكن للاعدام متمايزة لما كان كذلك وبما في عدم الشرط وجود المشروط

وصح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف ما في الاعدام فان عدم غير الشرط لا يستلزم وجود المشروط وعدم غير الضد لا

يصحح وجود الضد الاخر فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلفت مصححاتها وجهه المخالف ان العدم نفي محض لا

تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكلما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا

قال صاحب المواقف الحادث تمايز المعدومات وبعد الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان

ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالوجود اما في الذهن او في الخارج ولم يكن المعدومات متمايزة وان

لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه فهي المعدومات الصرفة متمايزة والحاصل ان اول بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود

بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له

هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن

لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يوجه بيان التفريع بانه لما كان التميز وصفا ثبوتيا

يستدعي ثبوت الموصوف فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني

ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا يقال ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان

موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف بالعدم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه

العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل فاسر اعتبره فمراد المصنف ان قد يعرض

ملاحظة فذات العدم المطلق اي ذهنا وخارجا فقد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه بصدقه عليه

اشتقاقا الا ان يكون هيئة محققة والعدم قائمة بقيام العرض بمحله ومما يؤيد ان العارض للعدم المطلق هو ليس

العدم المطلق بل هو جزئي من جزئيات مفهومه يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي اياه لذلك الامر لان المعنى بالعروض

على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر ما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا

وان كان بذلك المفهوم عرضها الجزئيات لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل

للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض عدم مقيد فيصدق

النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة

لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر شائع كثير يعني ان العقل لا يحكم بان رفع

المعلول كحركة المفتاح مثلا علة لرفع العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقول ارتفعت حركة اليد فارتفعت

حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت

حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول فكذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا

كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول فكما ان وجود المعلول

مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون مستندا اليه كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون مستندا اليه

سوى بهما وان جاز في الذهن بعد ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في
الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على ان الى
الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انى وبالعكس اى الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان
لمى الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذى هو المط والا لم يكن برهانا على ذلك المط
فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمى والا فانى سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم
في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثانى لا يختص باسم وانما سمى باللم وان لان اللمية هى العلية والانية هى الثبوت
وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فسمى باسم اللم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا
وهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته ما ذا فهو لا يفيد ذلك فسمى باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد
اورد الشيخ في برهان الشفا فصلا لبيان ان العلم اليقينى بكل ذى سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا
يكون برهانا الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل
بالسبب على المسبب قلنا مراد الشيخ في هذه الدعوى قد بين شأ الاشتباه من العقول عنها احدهما انه قال بكل ما له
سبب اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشئ اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان
كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر
بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقينى ويكون برهان ان ليس برهان لم الى هذا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن
لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان انى ماخوذ من سبب الحكم او من امر آخر والشيخ لا ينفى ذلك مثل
والثانى ان مراده من اليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال
ان قال قائل اذا رأينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول
على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئى كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كلى كقولك كل
جسم مولف من الهيولى والصورة وكل مولف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت له مصور فليس مما يقع به
اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذى كان انما صح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول و
كلامنا في اليقين الدائم الكلى واما المثال الآخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مولفا وهذا هو المحمول على الاوسط
فانك لا تقول المولف مؤلف بل ذو مؤلف والمولف علة لوجود ذى المولف للجسم وان كان جزء من ذى المولف وهو
المولف علة المولف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشئ المتيقن باليقين الحقيقى لا يجوز
ان يكون علة للاوسط فيجوز ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المولف شئ وذو
المؤلف شئ آخر فان ذا المولف هو بعينه محمول على المولف واما المولف فيمتنع ان يكون محمولا على المولف الى هنا كلامه
وبهذا ظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقينى بوجوده بعينه
الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود علة ما فما في كلام الشيخ لانه صرح في ان
الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس بسديد لا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر
في الاشارات بهذه العبارة وعلم به لا سواء قولك او الوسط علة لوجود الاكبر او معلول له مط وقولك انه علة

او معلول

او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا انما يعلم بعد بل بحسب نعلم ان كثيراً ما يكون الاوسط معلولاً للاكبر مما آخر في

الاكبر في الاصغر ومثله المصنف في شرحه بقولنا العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولاً

للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس بإني وهذا الكلام ابهم صرح ان الاستدلال

بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان لمي ليس برهان اني وقول هذا القائل وقد صرح الشيخ

وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس اني لا يجدي بطائل لان الكلام في ان هذا الذي يسمى استدلالاً

بالمعلول على العلة بل بالعكس بين فائدتهما وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول

المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما فلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما اسم

استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يسبق في بادي الراي وبعد سطوع الحق من افق البرهان

لا اعتداد بما ثالثه واشار الى اعتناء الشيخ بهذه المباحث ذكر كلاماً بهذه العبارة فقد يحصل من هذا ان البرهان

الان يعطي في مواضع يقينا دائماً واما فيما لم يسبب فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال

بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة كما انه علة لعدم المعلول في نفس الامر كذلك علة له في الذهن ايضاً

والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة

له في الذهن فان قيل علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج

فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى ههنا الاول تعين الثاني

واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية انما هو في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم ينقسم الى ثلثة اقسام

لوازم الماهية وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي

وهي ما يكون المنشأ فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية

من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منشأ العلية فيه وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول

بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد

الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا

يتحقق الا في الذهن فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل بمجرد النظر الى تحققه في الذهن يحكم بانه علة لعلة

عدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد

عدم العلة فيه والعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة

الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجوداً ربما تنعكس في العموم والخصوص عدماً بل يجري كل امرين

بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقق كالحيوان والناطق مثلاً فان الاعم وجوداً منهما كالحيوان اخص عدماً والاخص

وجوداً كالناطق اعم عدماً لانه كلما عدم الاعم وجوداً عدم الاخص وجوداً وقد يعدم الاخص وجوداً ولا يعدم الاعم

وجوداً اقول من حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله

وجوداً وعدماً ويصير المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم

اعترض بعضهم على ما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم

الاشيا

من الانسان وبطارئه واعم من نقايضها ايضا فلا يتعاكس فيها العموم في العدم وهو سؤال مشهور للكاتبي اورده نقضا
على تلك المسئلة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الخاصة والعامة منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات
لا يصدق فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان يكون نفس ذلك الشيء اولا فالاول هو العام والثاني
هو الخاص وكذا الكلام في العدم واذا حمل الوجود او جعل رابطة فالوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول
يكون محمولا على ذلك الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه بهل البسيطة والثاني يكون رابطة بين الشيء
وغيره وهذا الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة وعلى
التقديرين تنحصر مواد ثلث اي يكون بين الموضوع والمحمول نسبة ثبوتية لا محالة لتلك النسبة في نفس الامر كيفيات تسمى
تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في انفسها وتسمى جهات ان اعتبرت في التعقل والتلفظ وما قرأ الرابطة وضعفها هي الوجوب
والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب
ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان
او لا هذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة
الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة التي هي عارضة لها والامتناع يدل على وثاقة
النسبة التي هي معروضة له وكذا العدم يعني عدم الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول
يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يجري المواد الثلث فيها اقول اعلم ان المحمول اذا نسب
الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان
المحمول هو العدم او مفهوما سواه واما العدم فح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم
او مفهوما سواه وعلى التقديرين ينحصر في تلك النسبة مواد ثلث بالبيان المذكور آنفا نعم فالاولى ان يطرح
من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما
الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول بانها نفس الوجود
او العدم او مفهوما غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد المفهومين اعني الوجود والعدم لا حاجة الى ما يربطهما
بالموضوع والمص خالف اصطلاح القوم من وجهين الاول ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان
مطابقا للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح يتخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لاتحادهما
بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها في انفسها واعتبارها متعقلة والثاني ان المادة على رأي متأخري المنطقيين
عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى رأي قدمائهم ليست كيفية كل نسبة بل
كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامكان
والامتناع وما ذكره المص مخالف لرأي القدماء حيث اثبت المادة في النسبة السلبية ولرأي المتأخرين ايضا حيث
حصرها في الكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي جهات
القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن
اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيجيء في كلام المص ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب

العدم وكذا الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها والجواب انه ان

اراد كون اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالي

ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة

الثبوت للاربعة انما المحال ان تكون الزوجية واجبة الوجود في انفسها الا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها

كالوجود اي البحث في تعريف هذه الثلاثة كالبحث في تعريف الوجود بعينه كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي ذكروها

بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلاثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير اعمال فكر

والتعريفات التي ذكروها لهذه الثلاثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الوجوب

الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك

وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دوريا وكذا كل من الامكان والامتناع وقد توجد تلك

الثلاثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلاثة قسمة حقيقية

لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول

سواء كان وجودا او غيره الى موضوع سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخلو ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة

اولا وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان

ويحتمل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين تلك النسبة ولنقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا

الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون نقيضها او

بالعكس فمحال بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يقتضي المنع عن الآخر والمنع عن الآخر

يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا حاجة لنا عن كون حصر العقليات

فيها بالاقتضاء نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل ما يحتاج الى امر خارج عن مفهوم مهاما بسببه او استدلالا كان

مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا ظاهر بلا اشتباه فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا

لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات الباري تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي

نفسه والا لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكره وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثاني

للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات الباري تعالى واجبا بالمعنى الثاني

فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلاثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا مخرج منها لان الذات اما ان يقتضي

الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من

القسمين الآخرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم

ولا يتصور الا فيما له ذات مغايرة لوجوده وذات الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن القسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود

الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات الباري تعالى من القسم

الاول فاي شيء يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات

الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده

وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يتصف بالوجود وهذا الشيء هو محض الامكان ويكون بهما اما اذا اعتبر بانه وجب
وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده مقتضيا لوجوده
موجودا وان كان محتملا بحسب العقل في بادي الراي لكن التحقيق يقتضي امتناعه وما قيل ان الوجود الذي هو عين ذات الباري
هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق فهو
المراد من قولهم ان وجوده مقتضى ذاته فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا الا ان
يقتضي كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن
ما لا يقتضي ذاته كونه معدوما ولا كونه موجودا فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق ان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا
اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي
ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلا
في قسم الممكن اذ لا يخرج لقسم اخر لانحصاره اذ الواجب ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع
ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب و
الامكان والامتناع جهات في قضايا مخصوصة محمولها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة
والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات ثبوت
احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص الممكن واجبا لذاته
والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير
لذاته كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر
مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للموجود بمعنى استغنائه
عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود
الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك لا يقال مراد من قال ان
الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري مقتض للوجود المطلق ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود
المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات الباري موجودا بوجودين او
تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا تعدد ورد بانه اذا
اتصف بفرد من الشيء كان متصفا بمطلق الشيء في ضمنه قطعا لان ذات الباري على هذا التقدير يكون
متصفا بالوجود المطلق استقلالا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هنا اذ هو عينه فان اجيب بان
الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق
فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا تعدد ورد بانه فيلزم
يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من
اثبات كون ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تع في اعلى مراتب الموجودية وتوضيح ذلك
مقالة لبعض المحققين وهي ان مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود

بالغير

بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير ذاته وموجد مغاير لهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده
امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه
حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما
يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته
لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود على مذهب جمهور المتكلمين
واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير ذاته فلا يمكن
تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى
من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد
توضيح لما صورناه في المراتب الثلث في الموجودية فاستوضح الحال مما نورده في هذا المثال وهو ان مراتب المضيء في كونه
مضيئا ثلث ادناها الاولى المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس
فهنا مضيء وضوء مغاير له وثمة ثالث افاده الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره اي الذي تقتضي ذاته ضوءه
اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه لضوئه فهذا المضيء له ذات وضوء مغاير ذاته
الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما
يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر الى الاوهام ما قام
به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتبادر الى العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا
الضوء مضيء بذاته لم نرد به انه قام به ضوء آخر فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل
واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته
لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب
قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعقولة
المعقولة ومن الناس من استدل بهذا العقل ان الواجب الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن
انقلابها بمعنى لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث الى الآخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف
الذات بالآخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول
وقد يوجه الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير وحينئذ تكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما
في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لانتفائهما معا عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات
يمكن انقلابهما اذ الواجب بالغير قد ينعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا
بالغير ومانعة الخلو بين الثلاثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات اذ الامكان
لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد السابقين لانه لا يخلو الحال من وجود علته وعدمها وليست مانعة الجمع لجواز
الجمع بين الامكان الذاتي واحد السابقين واورد انه حينئذ تكون هذه القسمة المثلثة بمنزلة قسمة الشيء الى نفسه والى
قسيمه وبمنزلة الوجوب والامتناع في اسم الضرورة واي اختلاف في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن

ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فاما اذا قلنا ذات البارى تعالى موجود بالوجوب
كان معناه ان الوجود ضرورى الثبوت له واذا قلنا شريك البارى تعالى موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضرورى
السلب عنه وكل منهما يصدق على الآخر اذا اتفقا بلا دخل المضاف اليه يعنى اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم
او بالعكس فيصدق كل منهما على الآخر فلم يرد به التضاد وما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم كلية
وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على
الآخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المساواة فى استلزام كل منهما للآخر وذلك
لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان
متغايرتان بالذات فكذا كيفيتاهما فلا يتحدان فان قيل نعم متلازمان ومتعاكسان اقول لم يرد به تضاد الوجوب
المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تضاد وجوب الوجود وامتناع العدم
ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فاما اذا قلنا الاكرام
اعداء والاهانة اولياء لم يقبل هذا الحمل الذى يصح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما
متغايران وقد يوجد الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعنى الطرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى
يعنى ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العام اعم من الواجب والممكن الوجود بالامكان
الخاص وممكن العدم بالامكان العام اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص فلا يراد بعموم الامكان عموم ما اشتق منه
كما هو واما العموم بحسب التحقق لما سماه آنفا من امتناع الحمل بين تلك الكيفيات اقول فيه نص ما مر من الكلام واما التسمية
العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود ومما ليس بممكن
الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد
جعلوا الامكان مقابلا لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوى ذلك السلب الحكماء لما وجدوا الامكان
يستعمل فى سلب الضرورة وكان المادة التى لا يكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه
المادة بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاما اما لكونه اعم منه مطلقا وقد يوجد بالنسبة
الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشىء فى المستقبل من غير نظر الى الماضى والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقى المتصف
بصفة الامكان ما لا ضرورة فى شىء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما نسب الى الماضى او الحال فانه لا يخلو عن ضرورة
ما فى وجوده او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعيين وجوده او عدمه فى احد الزمانين وان لم يكن لنا
تعيينه واما اذا نسب الشىء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لا فى علمنا فقط بل بحسب نفس
الامر ايضا وذلك لان تعين احد الطرفين فى ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات
لان الكلام فى الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين
احد الطرفين فى الحال وذلك لا ينافى تعينه فى الاستقبال على القول بالحوادث مستندة الى علل مجتمعة بها ومتعاقبة بها
فان استمرت سلسلة العلل المنتهية فى المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالى
اشترط فى كون الوجود ممكنا فى زمان الاستقبال العدم فى زمان الحال فان الشىء اذا كان موجودا فى الحال كان وجوده

ضروريا

ضرورياً لشرط المحمول فلا يكون ممكناً صرفاً ورد عليه بأن ضرورة وجوده في الحال لا تنافي إمكان عدمه في الاستقبال وأيضاً
لو أوجب الوجود في الحال ضرورة وجوده في الاستقبال لأوجب العدم في الحال ضرورة عدمه في الاستقبال فلا يكون ممكناً صرفاً فوجب
أن يكون في الحال موجوداً ومعدوماً معاً لأنه ممكن في جانبي الوجود والعدم أو نقول لما كان الوجود يحتاج إلى جانب الوجود
وشرط الخلو عنه كذلك العدم يحتاج إلى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه أيضاً فيلزم ارتفاع النقيضين وإسناد المنع
إلى الأول بقوله ولا نسلم اشتراط العدم في الحال وإلا لاجتمع النقيضان قيل الظاهر أنه من اشتراط ذلك أراد بالإمكان الإمكان الاستقبالي
إمكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو إنما يستلزم إمكان عدم الحدوث لا إمكان حدوث العدم ليلزم
اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الإمكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى إمكان طريان العدم وحده لاشترط الوجود
في الحال من غير لزوم محذور والثالثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فإن المعدوم الممتنع يصدق عليه أنه ممتنع الوجود
وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه أنه ممكن الوجود والعدم وإذا صدقت هذه الأمور على المعدوم يجب أن لا تكون
متحققة في الأعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود وبنى هذا الكلام على أن كلاً من الوجوب والامتناع مفهوم واحد
يضاف تارة إلى الوجود وأخرى إلى العدم واعترض عليه بأن صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي أن يكون معدوماً فإن
انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا يستلزم كونه وجودياً لوجود بعض الجزئيات كما في سائر الكليات الوجودية ولا
استحالة في اتصاف موجود معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فإن العدم المعدوم للإنسان يوصف بمفهوم الإنسان
من غير لزوم محذور نعم لو لم يصدق الشيء إلا على المعدوم لوجب كونه معدوماً ولعل الأمر هنا كذلك لصدقها على الوجود
أيضاً فإن الواجب يصدق عليه أنه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه أنه ممكن الوجود والعدم و
استحالة التسلسل يعني لو كانت هذه الأمور متحققة في الأعيان فاتصاف ماهياتها بوجودها لا يمنع عن أحد هذه
الأمور وينقل الكلام إليه فيلزم التسلسل وهو محذور وفيه نظر لأنه إنما يلزم التسلسل لو كانت هذه الأمور الثلاثة بأجمعها
موجودة في الخارج أما إذا كان بعضها موجوداً دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلاً يجب أن الوجوب موجود فوجوده فاتصاف
ماهيته بوجوده لا يمنع عن أحد هذه الأمور قلنا يختار أن اتصاف ماهيته بوجوده بالإمكان لكن الإمكان ليس
موجوداً في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية لأنه يحتمل أن يكون قوله واستحالة التسلسل إشارة إلى ضابطة
ذكرها أصحاب التلويحات وهي أن كل ما تكرر نوعه أي يكون له فرد آخر من نوعه موصوفاً بذلك النوع فيكون مفهومه
تارة تمام حقيقته محمولاً عليه بالمواطأة وتارة وصفاً عارضاً له محمولاً عليه بالاشتقاق فيلزم أن يكون اعتبارياً
لئلا يلزم التسلسل في الأمور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة ونحو ذلك
فإن الإمكان مثلاً لو كان موجوداً لكان ممكناً وينقل الكلام إلى إمكانه ويلزم التسلسل في الأمور المترتبة الموجودة
معاً وهو محذور لأنا نقول لا يمكن إجراؤه في الامتناع إذ لا يمكن أن يقال لو كان الامتناع موجوداً لكان ممتنعاً في أجزائه
في الوجوب نقول لا نسلم أن الوجوب لو كان موجوداً لكان واجباً فإن بين الملازمتين أنه لو كان ممكناً لزم إمكان الواجب
لما ستعرف أنه ولو كان الوجوب ثبوتياً أو موجوداً في الأعيان لكان ممكناً لأنه صفة والصفة مفتقرة إلى
موصوفها والمفتقر إلى الغير ممكن وإذا كان الوجوب ممكناً لزم إمكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الأول أن
الوجوب لو كان ممكناً والواجب إنما صار هو واجباً به أن يكون ممكناً والجواب أما الأول أن الوجوب أمر يجب الواجب

هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا
لكان في ذاته جائز الزوال واذا كان وجوب الواجب جائز الزوال لكان الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال الوجوب بان
لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب
انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل
عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نسلم قوله لان
زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان
لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد يكون عدمها مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها
بعد كونها موجودة يستلزم ذلك الخ اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور
الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوز ذلك لزم ان
يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق
في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان
كان جائز الزوال نظرا الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز
زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجوب الوجود والثالث
ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم
الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب
سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر
من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان يمنع استلزام امكان الملزوم لامكان
اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه عدم الواجب ممتنع لذاته والرابع لو كان الوجوب موجودا
لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا لذاته
او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء اخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره
نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب
ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى
ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من
الصفات التي لا تتأخر عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات
تأخرها عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا اذ لو كان وجوديا لوجب تأخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة
تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالان الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك
لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول والجواب انه معدوم لا
عدم واقتضاء لا مقتض ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر
معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر

الفعل

العقل وجوابه لا يتحقق للعدد ثبات في انفسها انما يحققها باعتبار العقل لها لكن الواحد واحد وان لم يعتبره العقل بل لو فرض

عدم العقول كلها وح لا يتصور ان يوجد فيها اعتبار الوحدة وصفة وقطعا لزم صحيح الواحد عن كونه واحدا والجواب ان اتصاف الذات

بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احديهما على ما مر تحقيقه السابق ان ارتفاع النقيضين وكذا للبيب

لان الوجوب نقيضه اللاوجوب فهو عدمي لكون العدم جزء منه وما هو جزوه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب عدميا وما

لا يرتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود

الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فانه قد يقرر في مباحث التقابل ان العدمين لا تقابل بينهما وان المتقابلين

اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض

انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك ينافي ما ذكرتم فلما سيقين في

مباحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزء من مفهومه سواء كان موجودا في

الخارج او لا والمراد بالوجودي ههنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يجاول

اثبات كونه وجوديا من الصفات التي اعتبارية التي يوصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول

والتقدم والحدوث وغيرها فيعضها بما هو عدمي بالضرورة والاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا

لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع ويمكن الجواب بانا لا نم

ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه اخر لو كان الامتناع

ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة لكنه ممتنع بان نقول ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا

دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا وجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات الواجب

يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا ما لا نسلم ان كون المفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على ان

الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المصنف والحق ان المراد ههنا

كل ما اطلق في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه

بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متأخر عن امكانه بمراتب لانه يمكن فاحتاج

الى المؤثر فاوجده فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لاصحاب السلوب كما اشرنا اليه واخترع المخالف انه لو كان عدميا

لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام لكن

يعرف بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المص حيث قال لا فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضنا

نفيه الاستلزام ثبوته لما سبق من ان الاعدام لا تتمايز وانما فسرنا الامكان المنفي بما فسرناه دفعا لما اورد عليه من ان الخصم

لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان

بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على ما زعمه بناء على ان

الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده او على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان

والامكان المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف

الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تتمايز

فيها قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان لكان الامكان منفيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن منفيا على ذلك التقدير لكان ثابتا فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان واذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن بلا امكان له تناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا ويقرر الجواب بانا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه غير تام بل المتحقق بقضيه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اقول ولا يخفى ان هذا القائل وان دقق في دفع الاستدراك لكن كلام المص بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذلك والوجوب شامل للذاتي اي الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر آخر وغيره اي الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروضهما بالغير ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات والممتنع بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والا لتوارد علتان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجوب تلك الواجب ويمتنع ايضا ان يعرض له امتناع بالغير الا لكان موجودا ومعدوما معا في آن واحد وهو محال وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير او الامتناع بالغير بعين ما ذكر في الواجب لا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الآخر فانه لو كان ممكنا بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع عنه امكانه فلا يكون ممكنا بالذات بل واجبا او ممتنعا بالذات ويلزم الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير اذ ما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك الغير لا يرتفع واذا ارتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لانه يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب لكن امكان الحمد كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب بل لو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحد لا يتعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يقال ان الشيء بالنظر الى ذاته لا بالنسبة الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا لتوارد علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم تلك الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب والامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب لزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين وجب وامتنع ولم يصير الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لزم انتفاء

الوجود

[illegible]

الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يسو الوجود واجبا صدق ان مقتضيا فيلزم الانقلاب وكذا القول في
الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا الوجوب الذاتي
لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيوجد زوال ثم اما الذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب فحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي
الوجوب الذاتي فلو طرء عليه لزال الوجوب لزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع
بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما عليه زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول الحق ان ان اريد
بالامكان بالغير ما يقابل الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير
ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا نسلم انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع
الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير عليهما حتى يلزم الانقلاب لان عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضا
الماهية لوجودها بل الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر
ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها
بل الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون
ممتنعا بالغير اما الكلام في اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا فلا يمكن اجتماع الامكان
بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا
بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه
فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فيكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان تقتضي
الغير تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في امتناعه في الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه ظاهر
لا استرفعه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا
لا يكون ممكنا بالغير لما نبه من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم
بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها يثبت بالغير اي الوجوب
والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها
وكذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي وبين الوجود والعدم اما اذا اخذ
الماهية مع الوجود فان نسبتها تكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم
تكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول
واذا اخذت الماهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت
مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود ممكن محفوف بوجوبين
سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم ممكن محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا
منافاة بين الامكان الذاتي والعرضي اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر سابقا آنفا وكل ممكن العروض ممكن
ذاتي اي كان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كان الامكان
اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود

[illegible]

في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في
غيره فظهر ان امكان وجود شيء لآخر فرع لامكان وجوده في نفسه اقول هذا انما يصح اذا ثبت ان وجود شيء لآخر في الخارج
وان اقتضى وجود ذلك الآخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء في نفسه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه
غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لآخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن
ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المصنف بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء آخر على اي وجه كان بل هو ممكن
الحلول في شيء آخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته
ممكن الوجود لشيء آخر فان البعض قد يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمجردات فانها لا يمكن حلولها في
غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور في هيولياتها لانها مجردة واذا لحظ الذهن الممكن
موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ماذا فذهب الجمهور الى انها
الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار المصنف مذهب
الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لحظ كون الشيء بحيث يتساوى طرفاه وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح
احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر وهو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غير هذا
المعنى مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهمن من هذا الكلام ان المصنف اشار الى ان الامكان علة
للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بحسب نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره
الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول
آخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لو كان له
علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على وجود واحد من عللها واما احد معلولي علة ما بالنسبة الى معلولها
الآخر فانما يعلم كونه ملزوما للآخر بعد ان يعلم انه صادر عن علة الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علة متعددة فيجوز
ان يصدر احدهما عن علة والآخر عن علة اخرى فلا لزوم بينهما الا انه بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة
على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر لا انا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج الى وسط
ولزوم بعضها ايضا لا يتوصل اليه الا بالبعض الآخر البين لزومه فتقرر ان مجرد العلم بوجود احد المعلولين من غير
امر آخر انه لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انهما ليسا
معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن انما لامكانه او لحدوثه على معنى ان علته الا
ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا في
العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن يتساوى
طرفاه وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على
الآخر الا بمرجح ضروري يحكم به الصبيان بل هو مركوز في طبائع البهائم ولذلك تريها تتنفر من صوت الخشب وهذا
الترتيب العقلي الذي هو مؤدى لفظة الفاء بين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية فالامكان علة الحاجة في نفس الامر
وقد يتصور وجود الحادث ولا يطلبها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث بمعنى انه يتصور حدوث

الممكن

الممكن ولا يحصل لنا العلم باحتياجه الى المؤثر ما لم نلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب لذاته وان كان محالا لحكم
باستغنائه عن المؤثر فالحدوث كيفية الوجود فلا يكون علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذهب الثاني
ما تقريرها وتقريره ان الحدوث المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور
تاثيره فيه كما في الواجب الممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءها
او شرطها تقدمه على نفسه بمراتب وهو على التقدير الاول والثالث ظاهر وعلى التقدير الثاني لان جزء العلة
متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة
للافتقار المتقدم عليه بمراتب واجيب بان الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية
للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان فيقال الماهية ممكنة
بالوجود واما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تأخره عن الايجاد ولهذا
صح ان يقال اوجد فحدث فهذا تمام المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ام لا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين
بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشئا عن ذات الممكن غير منته
الى حد الوجوب او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فيسد باب اثبات الصانع
اقول لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز
وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته
مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان
الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر
فاما لا لسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او لسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية
الطرف الاولى فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فلان قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده
تقتضي رجحانا غير منته الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب
فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان مقتضية
للوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضتهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه
بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا للوجود
كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت
اليه من غير التفات الى غيره وفيما نحن فيه وجب وجوده لا مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشي من الذات من حيث هي
فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات
مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه بدا
لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندة اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات
الى غيره فقد اريد به عدم كون الالتفات اليه قادحا في كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا
يكون كذلك فهو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا واما ثانيا فلان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان

السبب ايضا اذ لو اقتضى ذاته السبب مع قطع النظر عن وقوع اولوية السبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد
اذ لا بد من احتياجهما الى سبب ذاته للسبب ومع تسليم جواز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا
يزول الاولوية المستندة الى الذات لانه يكفيها امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو
مح لا بامتناع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى في الموجودات الممكنة
الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة
علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا
فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه اقول وفيه بحث
حيث ان هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض وتغيير للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز
الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ
لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه
ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية
الطرف الاول فيجوز ان يزول ما كان مقتضى لذات الممكن هف وقيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر
لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو اما ان يمتنع وقوع الطرف
المرجوح اولا فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح
وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على الاخر لذاته ايضا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون
ذلك الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب معه الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا عن مهنيته البته وان لم
يجب بل يكون فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين
على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في زمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف واذا
ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضر باثبات تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها اذ المقصود من نفيها
دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات
الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لا يجوز ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه
وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه
فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم
علة لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا ممنوع
فان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر
موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود انما المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية
في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يحصل لم يقع لان فرضها لا يجعل الطرف المقابل ممتنعا فرض وقوع الاولوية الخارجية
لا يجعل وقوع الطرف المرجوح محالا الا لما مر انفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية
بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه

معها فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد في الزمان الآخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح ويجب ما ادعيناه من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل لا بد ان يجب او لا يجب بل لا يصير اولى وينقل الكلام الى تلك الاولوية فلا بد من الانتهاء الى الوجوب ٤٢
لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجب فلا مرجح فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني
فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب لوجودها لكونها متقدمة وقد كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن
او عدم بعلته يكون موجودا او معدوما وجوبا آخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن
موجود بحيث وجوده بشرط كونه معدوما لا يخلو عنه اي عن هذا الوجوب نفسه بعلته فان كل قضية فعلية لحقتها
الضرورة بشرط المحمول واراد بالوجوب فيهما ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق و
الامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب الماهية او يمتنع فيلزم
الانقلاب في وجوب المعلولات بمعنى الوجوب اللاحق في الممكنات ذا المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان
الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية
ولا يمنع فعليته عن الوجوب اللاحق فيهما وجوب لاحق مع انه لا يفارقه من جواز العدم يفارقه من جواز العدم هذا يشعر بان
المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا اعم كما ذكرنا آنفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس
وجوب المعلولات لازما لماهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة التمام الى النقص لان الوجوب تأكد الوجود
وقوته والامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن التهيؤ
للكمال بتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد
عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة
لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم بعد الوجود
اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب
والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي
لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المصنف ابطله وهو الامكان الذاتي فانه قابل للشدة والضعف
كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه
قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسان قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة
قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه متحقق في الاعيان
لانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس
بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه مقرب الى تأثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي
فانه لا يقتضي رجحان الوجود والعدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بالعدم او بالعدم
فقديم والا فحادث القدم والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصافها وجودها
وقد توصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث

قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى
ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا وهو
عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر فيما
للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقديم الذاتي اخص من الزماني والزماني اخص من
الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم
فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما
بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم
ولا عكس فان الاب معتبرا الى ابيه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث
زماني وجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الانسان اذا صدق عليه الحدوث الا
مثلنا بما يصدق واذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهنالك امران احدهما الابن معتبرا الى ما بعده وهو فرد من افراد
القديم الاضافي ولا يكون فردا من افراد الحادث الاضافي والاخر الابن معتبرا الى ابيه وهو فرد من افراد الحادث
الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الابن من حيث انه ابن له قديم اضافي وليس حادثا اضافيا
فالابن الملحوظ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو
مسبوق بالغير ولا عكس والسبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتاثير
وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماعه لشرائط التاثير وارتفاع الموانع او بالطبع وهو ما سواه من العلل الناقصة سواء
كانت علة فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي قد يكون متقدمة على المعلول
وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا انضمام
او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار
سواء اعتبر هناك شرط اولا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة
غائية كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء
المادية والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه وكيف يتقدم عليها مع انضمام امرين آخرين اليه وقال صاحب
المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول
الشيخ في بيانه وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجد الغير عنه هو العلة الفاعلية وفي مسالة حركة اليد و
حركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضد وعلى المفتاح
وغير ذلك لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتاخر كما في الطبع اقول فعنده تقدم العلة الفاعلية وان لم
يكن مستقلة تقدم بالعلية ويتقدم باقي العلل الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا
تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام المص في شرحه للاشارات
حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي يراد بعد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج

قوله فان كل ما ليس [illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع

وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالنسبة الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في

الزمان بل يقع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس و

المتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن

ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه اقول وهو غير مساعد الكلام الشيخ فان قوله ولذلك اذا كان وجود هذا عن الجزء قوله

معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن الجزء وانما يصدق وجوده عن الجزء اذا كان مستجمعا للشرائط التاثير وارتفاع الموانع

ويمكن ايضا تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع الموانع

واعلم ان هذين القسمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات

وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يطلق المعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات

والشيخ استعملهما فانظر ... بان الشماكات وتمر الا فاصل من حصر التقدم الذاتي بجزء الشيء مصنفا الى كلم و

قال لا تعقل ذات لا ثنين وهو ذات الواحد هنا وذلك الواحد ولا يتم الذات الا ثنين بانهما سواء فرضنا انهما

ووالم لا يمل ذلك حكم لم باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا

باعتبار الماهية في نفسها فكانه اراد بالتقدم بالعلية ما يشمل تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج

او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل البعد كسبق موسى على عيسى او بالرتبة

وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام والماموم والعقلية

كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حسب

يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما يجعله مبدءا فقد يتبدئ من المحراب فيكون الصف الاول

متقدما على الصف الاخير وقد يبتدئ من الباب فيعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا

جعلت الجوهر مبدءا كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدءا فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون

للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون قسما آخر من السبق سموه

للوجوه الخمسة المتقدمة كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية

ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا

معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتهما ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة

وما بين ان السابق والمسبوق في هذين الوجهين من السبق يجوز اجتماعهما بخلاف اجزاء الزمان فانها يستحيل

اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة فانه سبق لعلة غير الفاعل المستقل بالذات

وقد يسبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ونحن عدم اجتماعها مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متساوية

في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان

وتسلسل واجيب بانه يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدأ من طرف الماضي وبا

لعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود

واجزاء الزمان ليس كذلك او نقول السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى مبدأ معين واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون عرضا مفارقا لا يوجد في السابق الا لم يجامع المسبوق فسقط سبق زماني لانا نقول لئن سلمنا ذلك لكن نقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو لكن سبق زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى ان ما يقال له السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا المعنى عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك لان السبق والتأخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان وعروضهما لغيره بواسطته فيعرضها لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض بيان على ذلك انا اذا قلنا وجود زيد متقدم على وجود عمرو واتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجبت بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ان يقال ايضا لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجبت بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه اقول وفيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان ما ذكروه من غير اعتبار امر آخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظة امس كما ان التأخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظة الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتأخر وهذا انما يتجه لو كان انقطاع السؤال عند قولنا ان تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتأخر لا يدل الا على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو الغلط كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم منشأ لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين فان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان الزمان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما لا يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتأخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه فهو المتقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتب او لا الاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج او لا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول وانت خبير بانه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتأخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان وان اعتبر بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التأخر بعينها لانه مضايف للسبق واذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني

للشي

للشيء بالقياس الى آخر غير الآخر بآخر هو مضاف له لذلك الشيء بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا انحصار في المعية الزمانية

سواء كانت عقلية كما هو بين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهوم في الرتبة في العموم والخصوص او حسية

كما هو بين متحاذيين وكما في المعية بالشرف هو ظاهر وكما في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين

لشيء واحد فانهما في العلية معًا لذلك الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كالامرين المشروطين بشرط واحد

فانهما معًا في المعلولية لتلك العلة الناقصة وكما في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول

واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة

واحدة مستقلة مطلقًا على رأي المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على رأي الحكماء وكما في المعية الزمانية على رأي

المتكلمين واما المعية الزمانية على رأي الحكماء والمعية الذاتية على رأي المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية عبارة

عن سلب التأخر والتقدم في المعنى الذي تستلزمه التقدم والتأخر وما قيل من ان المعية في القسم السادس اعني معية

اجزاء الزمان بالذات غير معقول اذ قد عرفت ان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم

الزمان سابق على وجوده سبقًا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على

رأيهم ومقولية بالتشكيك لجعلوا ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك

المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا

على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة

اقوى واكمل من الاحتياج الى غيرها فما يترتب عليه من الترتب العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية

والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز في هذه الثلاثة ان يصير

السابق فيها متأخرًا وهو بعينه بخلاف السبق بالعلية وبالطبع ولذلك قيل هما سبقا حقيقيان وتحفظ

الاضافة بين المضافين في انواعه اي انواع التشكيك وهي بالشدة والتشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية

بالاشدية يعني اذا كان لاحد الشيئين بالاضافة الى شيء آخر موصوفًا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلًا

بان كان احد الشيئين اولى بمفهوم السبق من الآخر كان المتأخر الذي هو مضاف للسبق الاول بالاضافة الى السابق

الذي هو مضاف للسبق الثاني موصوفًا بذلك النوع من التشكيك يعني كان المتأخر الاول اولى بمفهوم التأخر

من المتأخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية فالاضافة بين الشيئين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك

كانت تلك الاضافة محفوظة بين مضافيهما يعني باخريهما في ذلك النوع من التشكيك في جنب تحقق التفاوت

في مقولية السبق على اقسام امتنع حصيبه لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك

عرفت ماهيته والتقدم ذاتيا لما تعاد من زمنًا او مكانًا او غيرهما يعني اذا نظر الى الماهية من حيث هي هي لم يكن متقدمة

على غيرها ولا متأخرة وانما يعرض لها التقدم والتأخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في التقدم الزماني او مكان

كما في التقدم المكاني او غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف وحاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظاهر

واما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته

لا لامر خارج والقدم والحدوث حقيقيان لا اضافيان وقد يراد انهما قد يوجدان حقيقيين وقد يوجدان

اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقي من كل منهما له معنيان احدهما يسمى ذاتيا والاخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر

في مفهوم الزمانيين كما انه معتبر في مفهوم الاضافيين بناء على ما مر من تفسيره واذا ان يدفع هذا التوهم بقوله لا يعتبر فيهما الزمان

ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المص ذكر لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني

حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لا انه مصطلح اهل الكلام

والا لتسلسل يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم القدم

بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع

الخلو عنهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم

القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو عنهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء

مسبوقا بعدمه في زمان فيصح حينئذ وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان

معتبر في مفهوم القدم مسلوبا لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتي

متحقق وقد مر ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته

فيتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى فكيف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود

ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك

يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيقدم ما بالذات

على ما بالغير واذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان غاية ما ذكروه

في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني

الا اذا ثبت ان ارتفاعه بسبب لا ارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا

لارتفاعه دائما كما ان ارتفاعه دائما سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات

هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران

عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا

لزم حدوث القديم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم

لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ينقل

الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين واما القدم والحدوث

الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا

ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا ينقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لا

لانه يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية

بالغير والعدم جزء منه وكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر ان للسائل ان يقول انما

انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم او الحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين

بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم

الذاتي

قوله والمراد ان مفهوم [illegible] بحيث يلزم [illegible] ... منه [illegible]

قوله فيتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى بلا خلاف [illegible] ... منه [illegible]

قوله ولذلك لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي [illegible] ... منه [illegible]

الذات القديم اوانه كان صفة القدم عينه وكلاهما مع وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه

به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يحلّ المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه

كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك

حدوثا كما ان لا مسبوقيته به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود

الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا الا ان ذلك نبهه هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح لا

دخل له في لزوم التسلسل اذ لنا ان نقول لو اتصف شيء بالعدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف وصف

القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا

بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء سمي قدما او لا وكذا الكلام في

الحدوث اجاب بانهما سقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل

سلسلتهما انما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع

الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية مبنية الوجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا

يكون دائر بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود

اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر ان الواجب بالذات

لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان

يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب

ولا يكون الذاتي جزء من جزء ولا يريد وجوده علته والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء

كل منها يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا

احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن

اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي

الى غيره وهو الممكن اولا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى

جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه فيل لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل

بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لو لزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط

وانه ممتنع ضرورة فان مطابقة احد المتغايرين لشيء مطابقة الاخر له بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام

في تصور الاجزاء ولا حكم فيه بعينه مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا يمتاز

واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكروا انما يلزم ذلك لو كانتا محالا لا مرية فيه وهكذا

لا نطلق بالصورة الخيالية كالمنقوشة على الجدار والمتماثل في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية

مطابقتها لامر واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه

صور عقليه مخالفه للصور الخياليه التي يتبعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعداد الذي يعرض للنفس وشروط

مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد ان

[illegible]

ان تعقل النفس صورة مطابقة لمحض خصوصية واجب الوجود لما انه هو بوجه واحد يطابقه وهي جنسه لانّي ان
واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته وذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود
بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهيته لكان ذلك الشيء ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهيته
من المقومات لم يحتج الى ان يفصل عن غيره بفصل واذا لم يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس
مخصص في نوع بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا يبطل ذلك وايضا لا يجوز
ان يكون مركبا من امرين معا وبين الثاني ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن
امر بعض البسيط حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شيئا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن
حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا
يخ اما ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس والاول ممتنع لان الواجب مستغن عن غيره والمستغني عن غيره
لا يمكن حلوله في غيره والثاني ايضا ممتنع لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع
والامر الاخر هو العرض ولا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية
واعترض عليه بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما
اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصور
النوعية للمواليد الثلث ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد
وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة
تفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب
والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه
واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في هذا الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود
يقوم بذات الواجب قياما زائدا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نم ولم ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد
بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر اليه الغير خارجية
والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسيأتي ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق والكلام في وجوده الخاص
لانا نقول لا نسلم دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم على انه ليس من المعقولات
الثانية فان قيل مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فهو كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له
وجودا خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصود من الاصل يجوز ان يكون بصدد ذلك المدعى باسقاط الوجود عنا
لا تخفقه مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التي تقوم بها يحقق وجوبه ولا ينقص امكانه كيف لا
ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان
الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفت به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود
واذا وصف به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد

الحكما في اثبات هذا المطلب قد يلخص بحسب يدفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده زائدا على ذاته
فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا
بالوجود وبيان الكلام الى اخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء مال بعض متاخري المتكلمين
وسهم المصنف الى مذهبهم ثم اقول يمكن ان يجاب بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سنحققه فاتصاف شيء بامر
اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من
علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ان لا يتصف به احتاج الى
علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا
بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية
لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا مهدنا هذا فنقول
ان ذات الواجب تع لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن علة هناك بها يصير متصفا بالوجود
فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى
العلة وترجيحها وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود
لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تع لا يكون آثارا له وانما يمتنع عدمها
لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا
وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما سلف فهو من حيث هو
اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد
في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون
ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض
واورد عليه ما مر يحتاج الواجب الى علة عدم العروض وهو غيره فلزم افتقار الواجب الى غيره هف او يحتاج
الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود للواجب هو الواجب بنفسه لا غيره الثالث ان الواجب مبدا للممكنات
كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدا لجميع الممكنات وهو ح لاستلزامه ان يكون وجود
زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدا بل عدمه ضرورة ان احد
جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدا لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء
شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشيء مبدا لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية
الرابع ان الواجب مشارك للممكنات في الوجود ومخالف لها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون
وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب
ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع
عدمية التجرد بل يلزم ان يكون جزء للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطها الذي هو التجرد وان كان
غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فهو ضروري البطلان لانه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما

ان يكون الكون والحلاوة هو هو ضرورة امتناع تركب الواجب وجاز تخاعه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما
هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب انما النزاع
في ان ذات الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود
المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي يدعيه انه عين ذات الواجب والوجود
المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم
ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود
المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب
فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا نقول
مبدا الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان
لو كان المبدا مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو
الشارح قده وكذا نقول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك
ان لو كان نفس الكون المطلق والمصنف اجاب عن الوجه الاول واكتفى به لقياس عليه الباقي السادس ان الوجود طبيعة
نوعية لما تبين من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها
ما يجب للآخر وعلى هذا يبتنى كثير من القواعد كاثبات ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك
في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود
على افراده صدق عرضي وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك
لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لانه لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة
الوجودات لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب
واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض فلا نم انه
ينافي ما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها وان اريد به عدم التشارك في شيء اصلا فلا نم
لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون
فجاز الحلاوة حريانه في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ايضا الاعمى
خلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة مختلفة الحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد ويمنع
عنه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع
ان الوجوب الذاتي انما يقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية
للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة
متقدمة على معلولها اما هذا التقدم بالوجود فلم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث
هي هي متقدمة دائما لا بالوجود كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون
ماهية الممكن قابلة لوجودها والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكره

[illegible]

نعم

نفسه ووجه المص بان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وبان

الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدءا للوجود

مفيدا له والنقض بالقابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستعد له فلا بد ان يلحظه العقل حال اتصافه بالوجود

اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي

الوجود فلا يقال لم لا يجوز ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة فيه سوى ان تلك الماهية

تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف

المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدءا لوجود الغير واجيب بان التاثير في

الايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل تاثير الماهية بالاعتبار

وجودها الا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها هذا واجاب المص عن النقض في شرحه للاشارات بان كلام الناقض

مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية

هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل فيعقل مجردا عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي

كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم

اعتبار الشيء ليس باعتبار العدم فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالسواد فان الماهية ليس لها

وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها

هو وجودها والحاصل ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون

قابلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط الى هنا كلامه اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا

عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا ان الماهية قابلة لتلك الصفة لم يلزم كونها قابلة لصفة

خارجية بل انما يلزم كونها قابلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق وتحقيقه على ما ذكره صاحب المحاكمات

ان حاصل الجواب ان اريد بقوله الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست متقدمة

بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها

قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد وللوجود وجود

منفرد كما في اتصاف الجسم بالسواد وهو ممنوع وقال الفاضل المحشي هذا الكلام في هذا المقام اقول هو عندي وجيه

بعد اما اولا فلا يصح ان يكون قوله ولا يمكن ان تكون قابلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا

محضا الا ان يحمل لزيادة الجواب واما ثانيا فلان للناقض ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود واتصافها

به بحسب العقل وكفى لذلك تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا

بحسب العقل فليكف في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب

الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة قابلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان قيل في

ذلك بين الوجود وساير الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا بني كلاما في ماهية واجب الوجود

فنقول لو كانت ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي لماهيته

الواجب متقدمًا على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقلا قبل وجود الواجب وهو ممتنع لانا نقول معنى تقدم العلة على
معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدمًا على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا
ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية
الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقلا بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود
الواجب عاقلا ولا فساد فيه هذا وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد
قابلا لشيء وفاعلا له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضًا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير
الواجب فاعلا لوجوده والتالي باطل لما سيجيء من بيان استحالته وأجيب بالمنع استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا
وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنًا
ضرورة احتياجه الى الغير فكان جائز الزوال نظرًا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب منع الملازمة لانه لا يلزم من
احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه
ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه
الى الماهية فان قيل الوجود الخاص ايضًا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام
قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الآخر
اقول يمنع احتياج الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه
لا يجوز ان يكون ذات الواجب غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج
في تحققه الى الغير ممكن اقول هذا الوجه بعينه ايضا الوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كا
لانسان مثلا فانه ما لم يتصل به الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودًا فيها قطعا وما لم يلاحظ
العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودًا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودًا في نفس الامر
محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودًا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في
كونه موجودًا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة
للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير
له لانه ظاهر البطلان وتطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودًا ويصير متحققا والحق
فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارًا فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققًا
عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل على ان كثيرًا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها
وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردًا محتاج الى التجرد فلو كان
ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردًا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده
اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض وان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه
لزم كون ذات الباري نفس العدم والاضافة مع لزوم كونه متعددًا على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا
بان ذات الباري مجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر

لمغاير

من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات البارى تعالى عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردًا خاصًا معروضًا للتجرد المطلق ولا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة وبمثل هذا يتبين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الاتحاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرًا فان توهم ان المحال هو ان يحتاج الواجب فى وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب فى تجرده او اتحاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب فى وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبًا لذاته وهذا يكفينا فى النقض ولزوم الخلف فى الوجود الخارجى من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فلذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فلذلك لامتناع حصوله فيه اى فى المحل حصولًا خارجيًا لما سبق من ان ذلك يقتضى كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود فى الخارج والا لكان له وجود آخر موجود فى الخارج ايضًا وتسلسلت الموجودات الخارجية وعارض للماهية عند وجودها فى العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام المصنف والحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائمًا بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودًا فى الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودًا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودًا لكان له وجود آخر لانّا نقول هذا الكلام فى مفهوم الوجود المطلق لا فى الوجود الخاص الذى هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود فى الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلى بانه موجود فى الخارج او ليس بموجود فى الخارج او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكمًا على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه فى انه لا شى من المفهومات الكلية بموجود فى الخارج اذ لا وجود فى الخارج الا للاشخاص ولا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضًا المتحقق فى الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعنى الوجود الواجبى كان للوجود المطلق ما يطابقه فى الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضًا لمعقول آخر ولم يكن فى الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدًا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات موجودة وليس ذلك القيام خارجيًا والا لزم ان يكون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها فليس الوجود موجودًا فى الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم التسلسل وكان قيامه بالماهية قيامًا خارجيًا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية فيعرفه بالتأمل وكذا فى قوله وكذا العدم وجهاتهما اعنى الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض الماهية على ثلاثة اقسام فمنها ما يكون عروضه لنفس الماهية فى نفس الامر ولا مدخل لخصوصية احد وجوديها الخارجى والذهنى فى عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الخارجى كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الذهنى وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها فى الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى معقولات اول والماهية الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا

الفصل

الفصل فان هذه عوارض تعرض للماهيات عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى امور وحكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزئها المشترك او المميز او لا هذا ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل يلاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم يقيسه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت للمعقول الذي هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اولا ولا كذلك الوجود الخارجي بالنسبة الى الماهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للماهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالسواد حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المصنف على ما نقلناه من شرحه للاشارات فيلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تحقيق دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه عليك انكشف لك حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود او لا يرى انه يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في الصدق اما في نفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما العبرتهما بان يتصف المحل بهما كليهما او لا يتصف بشيء منهما ايضا فاعتبر نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم عليه ولا استحالة فيه في تصور النقيضين اذ اجتماع صورتي النقيضين في العقل الذي يحكم بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليستا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا تلزم ان تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما مثل القاعدة السابقة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فلا تناقض فليس واجيب بان ايضا العقل لها عبارة عن احد صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا يجدي كما عرفت لا نسلم ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكرتم على تقدير صحته انما هو في الصور الناشئة وليس لا ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه يحتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الآخر ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا لعين صورة حاصلة بل ينتزع منه ايضا

صورة

صورة فلا اجتماع الا من حيث النقيضين لان ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة
منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا انما يصح فيما يصح ثبوت الصورة دون ما لا ثبوت لها
اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمصنف وغيره ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة
المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان
يتصف امر واحد بكلا النقيضين ايضا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين
ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سنحققه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا
النقيضين او تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل
وكذا للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستلزم ثبوته فيكون هذا جمعا بين
وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه
بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم اي وعدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه
من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يمثل المعدوم المطلق في الذهن ويرتسم فيه اي يلاحظ بعنوان المعدوم مطلقا به
وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه متصورا بعنوان المعدوم مطلقا ثابت في الذهن ومتصف بالوجود
الذهني بحسب نفس الامر قسيم للثابت باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل قد فرضه معدوما مطلقا
ولاحظه بعنوان المعدوم مطلقا وقد مر ان هذا ليس بجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا
هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم
عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق
المشروط بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه
بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه ويصح الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم
المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار اخر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار
انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا
تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض يعني ان المعدوم المطلق يتصف بامتناع الحكم عليه
من حيث انه ليس بثابت وايضا قد يصح الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت والا لزم التناقض لاتحاد
الجهة فهو ذو العبارتين واحد ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء يقسم العقل الموجود الى ثابت في الذهن و
غير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتباين مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى الاقسام
بدون تصور الاقسام محال والحكم على امرين بانهما متباينان بدون تصورهما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس
ثابتا في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان
ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا يقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود
ويجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام ولما كان للقائل ان يقول الحكم بامتياز احد
الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم

العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لا يستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وقد
مر اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان العقل
ان حكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض ان ما
ليس بثابت في الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار
وغير ثابت باعتبار آخر كذلك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار آخر ولا تحقق في ذلك
واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض
وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة خارجية
بينهما فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم
للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها والا اي وان لم يحكم بالموجودات
الخارجية على مثلها فلا يجب التطابق في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا
الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية
فذلك ممتنع صحته وصدقه ايجابا بالامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا تحقق له في الخارج او لك
المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على
كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة
سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة
الخارجية كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون
موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد الا في الخارج
فقط وهذا مانع من ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية وان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج
يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان صدق شيء على الاخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه فان ما لا يوجد
في الخارج لا يثبت له في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما
في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان
اعتباري ولا يتصور فيها بين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان يثبت له
شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان
مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيارا للصحة والفساد فلا بد من امر آخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك
قال يكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج
مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا
اي في حد ذاته باعتبار نفسه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس
الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد ترتسم فيها الاحكام الغير المطابقة
للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في

اذهان الملائكة وهو باطل قطعا وايضا فيه تجويز للاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم و
المتكلمون حدوثه وما بها اعتبر المطابقة اولى فيهما الشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر
يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من الحيثية لان ما في الاذهان من الحيثية يعتبر مطابقته لما في نفس الامر
ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا انهم قالوا موافقا لما ذكره المصنف ان المعتبر في
صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من الحيثية وهذا تصريح منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا
يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في
خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر
لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان فان المراد بما في نفس الامر ما هو في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج
ما هو خارج عن القوى الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة
مطابقة لما في نفس الامر والا لكانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه ولا يبعد ان يحمل هذه العبارة لا دلالة لها
على هذا المعنى الاعلى وجه بعيد جدا وهو ان يحمل الامر فيها على معاملة الخلق ويراد به عالم المجردات فاعترض بان
ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو جوهر مباين للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي
الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا
في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر اولى يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا
كل جوهر مجرد وما هو خازن للنفس جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يستلزم صحة وصف الاحكام
الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب
لامتناع مطابقة الشي لما لا تحقق له بعد وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الحسوف وقيام زيد في هذا
الوقت لامتناع ارتسامها في العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا
لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار
المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل
على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد يقال كما ان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض
متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بينهما بالتناقض كما في سائر المتناقضات
كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتنافر كانه قيل الحكم بالتنافر ان لم يطابق الخارج كان كاذبا
فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتنافرين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا
فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج
اولى فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متنافران يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل
صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتنافر ان
لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلانه يتعلق
بان امره يجوز ان يكون امرا ذا هوية ثابتة ولا هوية ثابتة كما انه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار دون باعتبار آخر

ما عنا الا بتوقف هذا السؤال وجه وجود وأما ثانياً فلأن المتغايرين هما الثابت في الذهن وعين الثابت فيه فاللازم
من مطابقة الحكم بالتغاير للخارج أن يكون كل من المتغايرين ثابتاً في الخارج فيلزم أن يكون ما ليس بثابت في الذهن
ثابتاً في الخارج ولا محذور فيه لا أن يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتاً فيه وإنما يلزم ذلك أن لو كان أحد المتغايرين
هو ما ليس بثابت في الخارج وهو ممنوع فبطل قولهم فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتاً فيه ثم الوجود والعدم قد يجعلان
وقد يربط بهما المحمول فقد سبق منا إشارة إلى هذا المعنى في بيان المواد أعني الوجوب والإمكان والامتناع إلا
أنا ذكرنا هنا لينبني عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الإشكال
الذي يتجه على الحمل مطلقاً وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون إيجاباً وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد
يكون سلباً وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة والحمل الإيجابي يستدعي
اتحاد الطرفين أي الموضوع والمحمول من وجه وإلا لكان الحمل الإيجابي بالمواطأة حكماً بوحدة الاثنين وتغايرهما
من وجه آخر وإلا لكان حملاً للشيء على نفسه فلا يكون مفيداً بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل أن المتغايرين
مفهوماً متحدان ذاتاً فإن قيل يرد عليه أن الأمور المتغايرة في المفهوم إذا تغايرت في الوجود أيضاً لم يصح حمل بعضها
على بعض بالمواطأة كما تشهد به البديهة وهو مردود بأن الأمور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات
أي ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهناً بحسب الوجود تحقيقاً أو تقديراً ويرد عليه حمل العدم
على الموجود الخارجي إذ لا اتحاد هناك في الوجود بل نسبة موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم
وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والإمكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس إلى غير
ذلك فإنها وإن منع إيجاب بعضها فلا كلام في البعض وإن أريد بالوجود أعم من الذهني والخارجي أيضاً ولا شك في صدق
القضايا المذكورة لأنه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني إذ لا معنى للوجود في الذهن إلا الحصول
فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل بالاتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الأجزاء على الماهيات المركبة منها
وجهة الاتحاد قد يكون أحدهما وقد يكون ثالثاً يعني قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فحينئذ يكون
جهة الاتحاد أعني الذات متحداً مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال أن العنوان قد يكون عين الذات كقولنا
الإنسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فحينئذ يكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحداً حقيقة
كقولنا الكاتب إنسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا تتحد جهة الاتحاد
مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استند هذا
هذا جواب شك يورد على الحمل الإيجابي مطلقاً تقريره أن يقال إن طرفي الحكم لما وجب أن يكونا متغايرين وجب أن يكون
أحدهما قائماً بالآخر إذ مع التغاير لو لم يقم أحدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما أجنبياً عن الآخر
ففي قولنا كل رومي أبيض لو لم يكن البياض قائماً بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد
وبينه مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي أولى من حمل السواد عليه وحينئذ إذا كان أحد الطرفين قائماً بالطرف
الآخر فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفاً بالطرف القائم به وإلا اجتمع المثلان عند قيامه به فيلزم قيام شيء
بما ليس متصفاً به وذلك ممتنع للتناقض وتقرير الجواب أن تغاير الطرفين لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر فإن

قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور هاهنا بين الكل والجزء وذلك لو لم يتقدم احدهما بالآخر لم يكن بينهما

مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر وفيه تأمل وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو

سلم ان التغاير يستدعي تقدم احدهما بالآخر فلا نم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام لم لا يجوز ان يتصف شيء بما

لا يتصف به وذلك ان الطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به فلنا مسلم ولكن معناه ان القائم ليس

مأخوذا معه لا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين

عدم الاعتبار واعتبار العدم فكل من هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجادي فيلزم بيان امتناع الحمل

ما ثبات الحمل وذلك ابطال الشيء بنفسه اقول فيه نظر لان لنا ان نقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيته من غير

حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدماتي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو

باطل قطعا واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على

الماهية تقريره ان في اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل

صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات

الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك يقتضي ان يكون الماهية موجودة بوجودين

او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك

الوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا ممنوع فان الوجود كما

ستعرف تحقيقه ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها

وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على سلب

الوجود عن الماهية تقريره ان في سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها من الماهيات والا

لم يتعين تلك الماهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود فالماهية ما لم يكن موجودة

لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع النقيضين وتقرير الجواب

انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نم ان سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها

بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب

الوجود عن الماهية نفي الماهية رأسا لا اثبات نفيها على معنى انها ثابتة متحققا هو لها نفيه وقد ثبت لها

الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان

شرطا للحكم بسلب الوجود فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة

فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن انها لكونها محكوما عليها بالسلب

فصارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا الماهية

موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا الماهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا ينافيان السالبة

المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات في القوى العاقلة ان كان وجودا

ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني عن شيء من المفهومات مطابقا للواقع ولا يرد هذا الشك

فيهما بالقياس الى ذهنه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما تعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل
تعالى لا على افرادها بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم
على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضعية
من عكسهما وليستا الموصوفية موضوعية والاثر فقد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة نقلناها من صاحب التلويحات
ثم لا يعدم ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد اولا كالجسم
وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كما
للاانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات واللاانسان و
الاعمى موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود واما الوجود في الكتابة والعبارة فمجازي الشيء قد يكون
له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان وبقا للوجود في الاذهان امر موجود حقيقة وقد يكون له
وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة وفي لكل منهما امر موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا
في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذاته نعم اذا اضيف
الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في
الاعيان فلو سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة
او الكتابة مجازا دون الذهني بالعرض لانه له وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلها يوجد في الذهن وجودها
الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض وليس كذلك وجودها في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي واما
بالمفهوم اللاانسان لما حمل مواطاة على موجود حقيقي كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا
وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الوجود في العبارة والكتابة فلا نعني به لفظ الفرس او نقشه
في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما
في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان
الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان جعل ذلك الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها
بواسطة او بغير واسطة موجود ابعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمي احدهما
موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة
المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية
وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختاره المص وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين
بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الامتزاج
ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى وتؤيده قصة ابرهيم ع واستدل بوجوه اشار الى الاول بقوله
لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود عليه
لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب
عنه من وجوه الاول المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم

ليس له هوية ثابتة وسياق الكلام الى آخره لا يبقى الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم

الايجابي على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبيا بان يمتنع عوده في معنى

لا يصح عوده والسالبة لا يقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار

في الحكم بصحة العود بان يؤخذ بمعنى يصح عوده لا يمتنع عوده فلعكس حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب في اقتضائه

الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت

لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وثبت التعارض والا لزم دليلك هذا النافي النقض وهو انه يتم ما ذكرتموه من

الدليل على صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لدل على امر باطل اصلا لاحكام العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم

على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيه كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز

ان يعلم واجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم

عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يقال لا نم انه لو صح اعادة المعدوم

لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له حتى يتصورها ويحكم عليها

لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوع شيء بالفاعل من غير ان يتصوره متصور او يحكم عليه بشيء من الاحكام وكون

قوله لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس هوية ثابتة في الجملة اي في الذهن فهو ممنوع وان اراد انه ليس

هوية ثابتة في الخارج فذلك انما هو عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم واما

عندنا فمسلم لكن يمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية بل

يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها يتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان يريد انه ليس في زمان من الازمنة

هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك ممنوع لان المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية واما ان

يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما فلا يدل الا انما يدل على ذلك لكن يمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية

اليه في زمان كونه معدوما وذلك عين المتنازع ويجوز الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كما على زيد

في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثاني اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه

اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل شيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم بينهما

سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا ظهر

ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمني وجوده بعينه وايضا لو لم يجوز التخلل بين الحالين لعوارض

غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه

وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء

ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يتوفر فرق بينه وبين المبتدأ

وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع

مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود المقيد بكونه في هذا الوقت غير الموجود

المقيد بكونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا

الموجود في وقته الاول وفي هذا دفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد فيجب كان شيء واحد مبتدأ من حيث كونه
معادًا ومعادا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حسب صدق
على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد المشار اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا
وايضا لا وجه لاضافته الى الشيء في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا
بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان
لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلاثة اوجه بحسب ما يلزم
من المفاسد الثلث ويجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة
بعين ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اولا وانه فانه انسد لا الا معقد منه لا يختصان في الصدق
الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين
المبتدأ والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة
العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض ولقوله يمكن توجيهه بما يندفع عنه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان
بعينه لكان المبتدأ مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك لا يجامع فيه المتقدم والمتأخر ولا يتصور
ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتأخر
الذاتي لا لامر زائد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف
تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض آخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نسلم
كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم
خلاف ذلك نسب الى السفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بعد
كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد
تلامذته وكان يصر على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما
زعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان سائلك ولست انا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف
بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة
وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن هو متسوًى بمحد وساحر وهذا انا يقال ان المبتدأ هو الواقع
اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل
في الزمان ويندفع ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع
التسلسل بانقطاع الاعتبار وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله ابتداء في وقت
اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهيته نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة
بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء مثله فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ فان الفارق بينهما لا يكون الماهية
ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ على هذا الوجه
والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية

الاول ومعاد العرض الا عاده ملاصلا

داهوليهما

ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا المعنى ممنوع اذ يلزم منه ان يتشخص شخصاً بتشخص واحد
فيكون التشخص الواحد مشتركاً بينهما فلا يكون تشخصاً لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقاً ولو سلم فلم
لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة ثم علم ان ذلك وجد اولاً ثم عدم وليس موجوداً ابتداء لانا نقول لا امتياز في
عدم التمييز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على ان كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل
لمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ممنوع لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة
المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانياً فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا
لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضيات الشيء ولوازمه لا تتخلف ولا تختلف بحسب الازمنة فهو لامر
منفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزاً واجاب المصنف بقوله ولعلهم حكموا بامتناع العود لامر لازم للماهية
يعني ان الموصوف بامتناع العود هي الماهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونها قد طرء عليها العدم
امر لازم للماهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف فامتناع العود لها بسبب هذا اللازم هو في
لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك قيل لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا
الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم
كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المص
في التحقيق منع وسند ذكره حاصله انا لا نسلم انه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم او لازمها لا ينفك عنها امتنع وجودها
ابتداء وذلك لان مقتضى الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون
سبب الامتناع وصفاً للماهية المعدومة الموصوفة بطريان العدم لازماً لها اعني كونها قد طرء عليها العدم ويتخلف الامتناع
عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القائل ان كان منعاً للسند كما يفهم من قوله لا نسلم
فهو غير مفيد على انه كان ابطالاً لانه لما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال
للسند الاخص وقد يستدل المنع بان مذهب المتكلم من جملته يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجوداً
حاصلاً بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان العدم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص
امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقاً قال صاحب المواقف الوجود امر واحد
في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن
ثبت لازم الوجود اي الابتداء والمعاد امكاناً او وجوباً او امتناعاً لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها
في هذه الامور المستندة الى ذواتها فلو جوز ان يكون الشيء الواحد ممكناً في زمان كزمان الابتداء ممتنعاً في زمان
آخر كزمان الاعادة مستدلاً بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقاً ومغاير للوجود في الزمان الاول
بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير له جاز الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي مستدلاً بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز
ان يكون ذلك الاخص ممتنعاً والمطلق والمغاير واجباً وتجويز هذا الانقلاب مخالف لبديهة العقل الحاكمة
بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان آخر واعلم ان المجوز مع المحذور ويستلزمان ثبات الصانع

ويقتضي لذاته وجوده في زمان ع

لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها
انتهى كلامه اقول اعلم ان هذا الكلام من آخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة
بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائها العدم مطلقا والامكان
عن لا اقتضائها مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان
ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان آخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات
الشيء لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يتقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود
المقيد بهذا القيد بل يمتنع اقتضاؤه له كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اقتضاء ذات
الواجب له فضلا عن اقتضائه لزومه وذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب عن وجوبه الذاتي الى
الامتناع الذاتي لانه اقتضاؤه للوجود مطلقا في حالة لم يتبدل ولا تغير ولا تبدل وانقلاب وكذلك العدم قد يقيد بكونه
مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اقتضاؤه ولا يلزم من ذلك الانقلاب من
الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاءه للعدم مطلقا في حالة وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود
بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق
في حالة لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وعدم استلزامه له وذلك لانا اذا
قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا لا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا
مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي تقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ان ايجاده ممكنة
كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا
يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا
اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل
الوجود بوجه من الوجوه وهذا الكلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وحاصل ان امكانه اذا كان مستمرا ولا
لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء
مادام النظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا
وجواز اتصافه في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان
مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع واذا تمهد هذا فنقول مقصود
المانع ان الوجود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز
ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في اجوبة ونظائره على ما تقدم فقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الواحد في آن واحد
لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزم ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا
لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا ايجابيا يقتضي الوجود المبتدأ ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس
لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما الاختلاف بينهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك ولا يلزم ايضا من كلامه خلاف ذلك

الازم

اللازم من كلام ان الوجود بين المبتدا والمعاد متغاير بحسب الاضافة الى امر خارج عنهما وان تقصر ماهية المعدوم

لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود المعاد ولا تقتضي عدم الاتصاف بالاخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان يقتضي

احد الوجودين لذاته امرا ولا تقتضيه الوجود الاخر او كذا ويمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود

المعدوم اذا المحض وجرد اطرافه يعود اما الى قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق

بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا اذا اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول

نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني

المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم

ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف ماهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا

لم يتصف بحسبه بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين

القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول بان الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته

الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشئا من احد هذين او

اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهية من

العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو

شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل

اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود من جميع

الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود

لا يمتنع اتصافها بالوجود وقد للسهو الغلط وجرى احرامنا عن وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان

على ما قاله الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الموجود

الى الواجب والممكن صرح بعضهم وورد على الموجود من حيث هو قابل للتقسيد وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان

لا يتقيد بشيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يوجد مطلقا فالمنسوب القسم المقابلة والحكم على الممكن

بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات

بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجودة فلا يقبل العدم واما معدومة فلا تقبل الوجود والا اجتمع النقيضان

وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو الماهية من حيث هي لا الماهية باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار العدم

حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا المبحث بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان بعد اعتبار عدم الوجود

والعدم بالنظر الى الماهية ثم الامكان قد يكون اثرا في العقل وقد يكون معقولا باعتبار ثم اشارة الى جواب

شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو ممتنع

لان الامكان من لوازم ماهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك بوجوب الوجوب

وكان حتى يتسلسل الوجوبات والالزام المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم

والحصول والاتصاف والوحدة والقدم والحدوث وغير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال

لو

لزوم حتى يصير لزوم لزوم ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم
والملزوم والجواب عن الجميع ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتبت سلسلتها
ريثما اعتبرها العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة
هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة ربما جعلها وسيلة الى ادراك
ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة ح ملحوظة
تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها وليس للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة نفسها
جوهرها ووصفا لتوجهها الى غيرها التفاتا بها وربما لاحظ المرآة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك
البصيرة قد تجعل بعض مدركاتها كانها مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حال النسبة بين المهية
والوجود فالامكان بهذا الاعتبار يعرف به حال المهية والوجود كانه آلة للعقل في تعرف حالهما ومرآة لمشاهدة تلك
الحال فلا يكون الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر
نسبته الى شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتهما اعني المهية والوجود
فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبر
الامكان ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا تسلسل اصلا لما
عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني
ولاحظ معه ايضا المهية وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون
آلة لملاحظة حال المهية والامكان لا يفضي الى اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والمهية فلا يفضي الى التسلسل
نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضا المهية وتعقل النسبة
بينهما لزم اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والمهية فاعتبار الوجوب الاخر يتوقف على ثلاث ملاحظات كما
عرفت فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث يحقق هناك وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري
للعقل فله ان لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال
التسلسل في سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا اذا اعتبر من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا
الاعتبار يعرف به حال اللازم والملزوم فانه ملاحظ للعقل باعتبار ملاحظتهما لا من حيث انه مفهوم من المفهومات
فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من
المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبة بينهما اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر
متوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث
يحقق هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه وقيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد
المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن
الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن احد المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما
ولا اللازم لازما والجواب عنه يعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا

اعتبار

اعتبار للعقل ولا ذهن داهن فلسل اللزومات امور اعتبارية بل حقيقية وأجيب عن الاول بانا لا نم انه اذا لم يكن اللزوم
الثاني امرا محققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم
يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل
في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدأ المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم
منتفيا بانتفائه حينئذ ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق المفهومات
العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا ترى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدقه قولنا
زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية موجودة
معها وعن الثاني بان الضرورة حاكمة ببطلان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما
لازما للآخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا محققا موجودا في نفس الامر لما بيناه واعلم ان هذا السؤال
والجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فنقول مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان
باعتبار العقل فلم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن
بالامكان فيلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه
بالامكان محققا وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا داهن ويجاب بانا لا نم
انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا محققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن
وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء
الحمل في نفس الامر والضرورة ليست ان وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف
بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه ينقطع عنه
الجواب فنقول لكل واحد من اللزومات المتسلسلة الغير المتناهية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما
في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم
وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا داهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان محققا فيه لانا نعلم بالضرورة
ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فاذا كان هذا
الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان
بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء
وجوديا او عدميا ومن ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج
وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يتصف في نفس الامر بما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر
لم يتصف في نفس الامر بما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدأ
للمحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت
مبدأ المحمول وتحققه في نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيلزم تحقق جميع
الملزومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المحققة لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع

في نفس الامر

الاشياء وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يكون مطابقا لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال
من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان
الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان
امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد
يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال فهو ان ما في نفس الامر
يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع
لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان اتصاف شيء بالمحمول في الخارج لا يقتضي ثبوت المحمول الخارجي لكن المص
لم يلتفت اليه لكونه خلاف ما عليه ظاهر المواقف لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج
فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الاستاد اراد بهذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان
ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقررا بما تقوله والفرق بين الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم
بحاجة الممكن ضروري اي اولي يحكم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح
جواب سؤال مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين
والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصور الطرفين
اما لكونها كسبيا واما لقلة الالتفات المفصلية لا لتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من
ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يفعل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على
البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة
طرفيه اليه بالنظر الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر الى مرجح ونسب اليه جزم العقل
بانه يحتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف
تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانها امور ظاهرة بكثرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما
تفاوت فان العقل الى ما الوهم اميل ولهم ورد عليه اي قيل وعلى انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كديمقراطيس
واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبهتان الاولى لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن تأثيره
فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تأثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى مؤثر
ان وجوده انما يحصل له من تأثيره لكن تأثيره امر في امر محال وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت
المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وينقل الكلام
اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر
ولا يقدح ذلك في اتصاف الشيء بالمؤثرية لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف
كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان التأثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين
والجواب ان المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع
بين النقيضين بل تأثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو من غير تقييد بشيء من الوجود والعدم غاية الامر ان الاثر

وزمان وجود الاثر وذلك التحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه واما الثاني فهو تحصيل لما كان حاصلا قبل
هذا التحصيل الثالث اما التاثير اما في الماهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل باطل اما في الماهية فلان الانسان
مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر والثاني ظاهر البطلان
وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان
او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر
لم يكن انسانا عند عدم تاثير المؤثر وسلب الشيء عن نفسه محال مدفوع بمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه
ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر فوجب او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون
صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فتقريرهما ان يقال ان عدمنا فلا كان
امر الوجود ولو كان انسانا بتاثير المؤثر في الماهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل اياها فتلك الماهية
في غير مجعول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها لتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا
اليها وهذا معنى قول الحكما ان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة
وقد كان يأكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ ههنا قوله
بحقيقة وجوب لا يحتى وقد سبق هذا المبحث بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير
وقد شرحناه هناك فلا نعيده ومنها ان لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه لان نسبة
نسبتها اليه لكن العدم لا يصلح اثر الشيء والجواب بالالتزام اذ العدم لا يصلح اثر الشيء كيف وعدم الممكن مستند الى
عدم علته لا يقال لو جاز اسناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز اسناد الوجود ايضا الى العدم وان يقال الحاجة الى
وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل
بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك لانا
نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نمنع الاول فان الضرورة تحكم بجواز اسناد العدم الى العدم
وامتناع اسناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة
باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء
كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركته المستندة الى حركتها فكما ان استناد وجوده
الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يكون عدمه مستندا الى امر ملازم لعدمها لجاز
ان يكون وجوده مستندا الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى الضرورة هنالك كافية ومنها
مكابرة خصوصا اذا كانا العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار
وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار
هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية
الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر
هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة هو الامكان بشرط الحدوث لم يجوز ان يكون الممكن حال بقائه

مستغنيا عن المؤثر لا يحدث حال البقاء فلا حاجة ولعل الرحمة عنهم وتمسكوا بصفاء البناء بعد فناء البناء والثاني

ان العالم يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على

الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل يحدث

دائما امثالها في الامثال واما توارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر

اعني الاجسام وما تركبت هي منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي

محتاجة اليه والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب حل مقدم بقريرة لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر

لزم امكان تاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه ممتنع لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل يلزم تحصيل الحاصل

وان افاد امرا آخر متجددا لم يكن التاثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي بهذا

فتاثير المؤثر في الممكن الباقي وذلك بان جعله متصفا بالبقاء والتفسير بقولنا بهذا البقاء اشارة الى ان افادة البقاء

للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل للحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس بمحال ولمزيد

توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لما لم يكن

مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه في الزمان الثاني وما بعده من الازمنة ليس

مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفي وجوده وعدمه امر لازم في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان

الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك

اتصافه فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء

وفي بقائه محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه لم وجه لتخصيص حال البقاء بالحاجة اليه في ابتدائه فلو فرض

انقطاع فيضان الوجود من الصانع تعالى على العالم في آن لم يبق موجودا ويمسك على تعقل ذلك اعتبار ذلك بما

استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال الضوء وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مندفع بان الكلام

في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة انما هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الاخشاب

واللبنات وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل

فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها ولهذا او ولان الممكن الباقي مفتقر

الى المؤثر في بقائه جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر

انه ليس له حال حدوث كما للحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر

في الحدوث ايضا لو امكن اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم

اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان

وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة

او لو امكن القديم الممكن وكانه استثناء من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات البارئ تعالى على راي من عدا

المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار ويتعين الايجاب قلنا على راي

المصنف صفات البارئ تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو راي الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده الى المختار

يعني انما قلنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد
متقدم عليه مقارن لعدمه لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة وقد يقال ان تقدم القصد على الايجاد
كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود
بوجود حاصل قبل بل نقول لما كان القصد كافيا في وجود المقصود كان القصد مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا
فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان
تاثيره في القديم اما حال بقائه فيلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد
فرضناه قديما وقد عرفت جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سبق ان القديم الذاتي لا يوصف
به سوى ذات الله تعالى لما سبق من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة قديمة بالذات
فمعناه بذات الواجب يعني انها لا تفتقر الى غير الذات واما القديم الزماني فيوصف به ذاته تعالى اتفاقا من الحكماء
واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن بعدهم وجدوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه وتعالى صفات موجودة
قديمة قائمة بذاته تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القديم الزماني ايضا عما سوى ذات الله ولم يقولوا بالصفات
الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية
وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالا خامسة هي علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم
القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء
لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا
القول امور متعددة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه المصنف بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون
الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير و
يقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما
عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين قولنا لا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود
الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلاثا قديمة سموها اقانيم
هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعالى صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم
اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم
الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات
الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة
لاثباتهم الهة ثلثة كما دل عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف
بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا
بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة والوضع
بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة
وكذا الوضع والاجسام العنصرية بهيولاها وابدانها النوعية من المجوس فقديمهم هما النور والظلمة قالوا لو لا العالم

من امتزاجهما والحرنانيون منهم اثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما البارئ والنفس وعنوا بالنفس ما يكون
مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا
منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا تعشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من
اختلاطهما انواع المكونات وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى
ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم
التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى
فيفتقران ايضا الى مادة ومدة اخريين ويتسلسل الكلام اليهما حتى يتسلسل لانا نقول معنى افتقار الحادث الى المدة ان وجوده
مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا تجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير
النهاية لزم وجود حوادث لا بداية لها كالحركات الافلاك على رأي الحكماء لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية
والمحال هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا ممتنع على رأي المصنف وسائر المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل وذهب
الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس
بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده
ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت
ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما آخر من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق
في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك منها وحجة اخرى وجود الحادث
بعد ان لم يكن لا يعقل الا بالقياس الى قبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون معها ما هو قبل وما هو
بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع مع البعدية فلا بد لها من معروض يعرضها هي بالذات وذلك لان
معروض القبلية ان عرضت القبلية لا بواسطة شيء آخر فذاك وان عرضت القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر
هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا
لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية
بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا
لها اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون
بعد قلنا مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وحينئذ وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن لم يعقل وذلك
القبل كم متصل غير قار الذات هو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الخارج مثلا
اطول وازيد من قبله الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم الى
قبل زيد الى عمرو وقبل عمرو الى نوح وهكذا يمكن ان ينقسم قبل زيد الى عمرو الى قبل زيد الى خالد وقبل خالد الى
عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فان كل جزء يفرض منه هو قبل بالقياس الى
اجزاء قبله لا يجتمع معها اجتماع القبل مع البعد لان القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة
بينهما والمتضايفان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول انهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل

قوله ان اراد بمعروض القبلية بالذات اقول [illegible]

ولا يمكن ان يوجد مفروضا بما هو في الخارج فان قيل يحمل على هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو الفصل مع الجزء الذي هو البعد اما مكن
في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج بناء على انصاله اذ المتصل هو ما
لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي نسميه الزمان ذا اجزاء غير قابلة الانقسام اذ لو انقسم واحد
منها الى جزئين لكان احدهما فصل في الآخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود وكان لكل من الفصل والبعد وجود
في الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزءا واحدا هف هذا مع انه لا يقولون به فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى
لان الزمان والحركة والمسافة امور منطابقة فيلزم انتهاء الانقسام في واحد منها انتهاء الانقسام في الاخرى
فبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود
خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما في العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه
ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونها غير الذات ان يصدق
على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء لها في الخارج حتى تجتمع في
الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض
العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان
احدهما متقدما والآخر متأخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان
اذا كانت متشابهة في الماهية استحال اختصاص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان الامور المتشابهة في الماهية
يجب تشابهها في اللوازم وان كانت مختلفة بحسب الماهية كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان
اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام
اصلا لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتأخرة بحسب
الماهية منفصل بعضها عن بعض بالفعل وكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات
التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير
حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام
ولو فرض وجب يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من جزء لا يتجزى لما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء متميزة
في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتأخر واما المادة فنعني بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان
عرضا او هيولى ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق
النفس مشتملان عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب في الامكان وجوديا لما سبق من الادلة
وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا وليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم
الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما
يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه فرع هذا معلل
لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن المعدوم
كالمواد والمجردات لا يتم لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكانها قائمة بها اذ ليس لها حالة قبل الوجود حتى يكون هنا

امكان محل اخر والجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان
الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث مجردا
عن جنسها حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل
كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث
يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميعها لا انها بالفعل لان كون بعضها بالقوة
يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي
وقد مر بيان فساد دليلهم وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي
لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء
لما مر من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر ولهم في التفصي عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج
الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على ما سلف اما الامكان
بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء آخر كالسواد للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في
احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود شيء في نفسه
فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون محتاجا اليه وقد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس
لا مرية في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه
وعلى التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى
او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوع حتى يقوم به
وهو محال لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان
موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز ان يكون قبل حدوث الحادث ثم بعد ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو
ثبت ذلك لسقط مع كون الامكان موجودا او ثبوتيا لانه لا يستلزم الاحتياج الى ما ذكره من التفصيل على ان امكان وجود
شيء لغيره قائم به او متعلق به انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل وقولك لو كان معدوما لامتنع كون ذلك
الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه دائما كونه معدوما ممنوع وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد
بالامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات
القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحوادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من
الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية لامتناع توقف الحادث
على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها الحادث يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد
من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بسببها للحادث
حالات مقربة الى افاضة العلة هي امكانات استعدادية متفاوتة في القرب والبعد المفضية الى محل لا بد من قبول
الحادث ولا امر منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ
الفاعل بالاختيار يوجد الحادث بتعلق ارادته القديمة التي من شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث

فاسد

فاسد لانا لا نم انه يحصل بسبب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج تصلح ان تجعل موجودة مرجحة
تخصيصها بالحادث بعينه من الاقتضاء عن العلة بتفاوت مراتب تلك القرب لكن ذلك الكلام مبني على تحقق ترتب الاقتضاء كيف وانها
نسبة بين الحادث والاقتضاء عن العلة ولا نتصور تحقق النسبة في الاقتضاء بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز
عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فاستند اليه يمتنع عدمه لانه
اما واجب لذاته واستحالة عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب الذات اما بلا واسطة او بوسائط قديمة ولما كان
يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم
الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فصدق انه لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما
ممتنع العدم وانما كان ذلك على راي الفلاسفة وحدوث صفات الواجب عندهم مراد او سيجيء في بحث حدوث الاجسام
زيادة كلام على هذا المقام **الفصل الثاني** في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة وتطاردهما وهي اي لفظة
الماهية مشتقة عما هو وهو اي الماهية ويذكر الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظة الماهية غالبا
على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظة الماهية يطلق على مفهوم
الكلية غالبا ويطلق الذات والحقيقة عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يوصف ذات العنقاء و
حقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات
اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الاول في الدرجة الثانية من التعقل
وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها
الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالوحدة و
الفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا تكون نفس تلك الشيء المعروض
ولا داخلة في حقيقته والا اي وان لم يكن كل منها كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس
حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي في تلك الشيء المعروض كالانسان في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ثبت فيه
تلك العوارض كالكثير في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كانت الوحدة نفس
حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان
ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فاذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان
واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم
وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة
لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها تستحيل خلوها
عن المتقابلات لامتناع ارتفاع النقيضين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على
الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض
ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قولهم هي من حيث
هي ليست الا هي ولو سئل بطرفي النقيض ومثل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها هل هي شيء من تلك العوارض

أو إنسان فينا ما الجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بتكرير السلب في الحيثية لا بعدها أي يجب أن نقول أن الإنسان
ليس من حيث هو إنسان بألف ولا بشيء من الأشياء ولا نقول أن الإنسان من حيث هو إنسان ليس بألف لأن هذه الصيغة قد
تكون للإيجاب العدولي وحينئذ يصير المعنى أن الإنسان من حيث هو إنسان هو لا ألف وذلك باطل وإنما قال بطرفي النقيض إذ ربما
يتصور الجواب قطعا باختيار أحد شقي الترديد وأما إذا اشتمل بالترديد بين الإيجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الإنسان
الألف أو لا ألف فلا ينبغي الجواب وإن أجيب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته
وإذا عرفت هذا فاعلم أن للماهية بالقياس إلى تلك العوارض اعتبارات ثلاثة أحدها أن توجد بشرط مقارنتها
وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء وقد توجد بشرط أن لا يقارنها شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية
بشرط لا شيء وقد توجد من غير شرط لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والماهية لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة
متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس أن القوم جعلوا الماهية منقسمة إلى هذه الأقسام الثلاثة
فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على أن الماهية المطلقة نفس الماهية التي جعلت موردا للقسمة
ومنشأه الغفول عما أشرنا إليه من أن القوم لما ادعوا أن ماهية كل شيء مغايرة لجميع ما عرض لها من الاعتبارات أشاروا
إلى أن للماهية بالقياس إلى تلك العوارض اعتبارات ثلاثة فمورد القسمة حال الماهية بالقياس إلى عوارضها ثم تقسيم الشيء
إلى نفسه وإلى غيره باطل قطعا بل قسم الشيء لا بد أن يكون مغايرا له بل لا بد أن يكون أخص منه مطلقا وما قيل من أن الحيوان مثلا
ينقسم إلى الأبيض والأسود مع أن كل واحد منهما أعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لأن حقيقة التقسيم تخصيص إلى مشترك
بما وقع فيها الحيوان هو الحيوان الأبيض والحيوان الأسود لا الأبيض والأسود المطلقان فكأنه قيل الحيوان إما حيوان أبيض
وإما حيوان أسود وكل واحد من هذين القسمين أخص مطلقا من الحيوان فأراد المصنف أن يبين تلك الاعتبارات وأحكامها
في وقد توجد الماهية مجردة وقد يعبر عنها بما عداها إشارة إلى الماهية المجردة لكن لا دخل في أداء هذا المعنى بحيث لو انضم إليها
شيء لكان زائدا ولا تكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لأن الماهية المجردة وقع عنها ما عداها يعنيها هو الماهية بشرط
لا شيء من غير حاجة إلى اعتبار قيد زائد ولعل ذلك خط منه وخلط بين الاصطلاحين فإنهم يقولون الأجزاء المحمولة
للماهية إذا قيس بعضها مع بعض لها أيضا اعتبارات ثلاثة فالحيوان مثلا قد يوجد تارة بشرط شيء فيكون عين نوع
من أنواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى أخذه فيها بشرط شيء أن
يوجد بشرط أي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه أن يوجد بشرط أن يحل فيه ويحصله ويبين أن الحيوان
ماهية مبهمة لا تتعين ولا تتحصل إلا بفصل يضم إليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث
أنه محصل ومعين فإذا أخذ من حيث أنه دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل هو مأخوذ بشرط شيء ولذلك قيل الجنس بشرط
شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الإنسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى أخذه فيها بشرط
لا شيء أنه يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكر في الماهية المجردة بل معناه أن يوجد من حيث أنه قد انضم إليه أمر خارج عنه وقد حصل
بهما أمر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا لذلك الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة إذ لا
يصح أن يقال هذا الكل هو هذا الجزء ولذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب منه ومن غير محمول عليه فلا بد في
هذين الاعتبارين للحيوان من أخذ شيء معه في الأول أعني أخذه بشرط شيء يوجد ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه

لا بشرط

كما عرفت وفي الثاني اعم منه بشرط لا شيء يوجد معه ذلك الشيء من حيث هو زائد عليه خارج عنه واما احد الجزئين لا بشرط شيء
فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يعتبر معه شيء آخر اي لا يوجد معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه فيصح انه
بل يوجد من حيث هو ويكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال
الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للماهيات وانما يختص ما قلناه بشيء للثاني قوله يجد وغيرها ما عداها هو معنى
الماهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحسب لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين
بون بعيد لان المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حصصه دون المذكور فيهما هو الانضمام فرضا لانا نقول المراد ان مجرده
الفرض بمعنى عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام لانه لم لا يحمل ولم يجد وغيرها
ما عداها على المعنى الثاني ولا يحمل ولم يجد لو انضم اليها شيء ما وكيف الترقي الا ان يقال ان الماهية قد يوجد بشرط لا شيء
بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول محمولا على
ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم حينئذ قوله ولا يوجد الا في الاذهان لان الماهية
بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا
لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها
ذهنا فنفى بعضهم بمنع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الذهنية وقال بعضهم بجواز وجودها في الذهن
اذا اريد بالمجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية
ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يسلم امتناع وجود المجردة في الخارج
لان الكون في الخارج والتشخص ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض
الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن قيدا لها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك
بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما
اختاره المص لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية
المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة
ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فاندفع ما قيل
من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة لان ذلك الاقتران انما
هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية
الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد فيه كما
ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير مهملة وقد
يجاب عن ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست
مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا عريا عن مطابقة الواقع ولا نعني بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن
لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره
العقل كذلك وقد بانه لا يمتنع وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والتشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك

فقد الحاصل ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد
ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما اقول وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكر لا يصح قوله ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس
الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك الماهية على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم بنيان التحقيق الذي
ذكره اقول في الجواب انه لا معنى للوجود في الذهن الا ان الصورة العقلية اعم من ان يكون ذلك الصور مطابقا للواقع ام لا
فنحن لا ندعي شيئا ان المجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف
بانه خلاف الواقع ثم قال وقد توجد لا بشرط شيء اشارة الى الماهية المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره
عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده اي نوع
لكل واحد منها انه هو وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود
اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة لتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر فقيل الكلية اذا اعتبرت بالاشتراك امتنع عروضها في
الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية
عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات
الواحدة النوعية او الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد
منها معروضة لتشخص معين وليس يشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض معا لئلا يلزم اشتراك تشخص واحد بعينه
بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه وقد علمت بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه
في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة
في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرض لها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في
الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية شخصية
فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة
نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا تكون لسائر
الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل فيها اذا
تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا رأينا زيدا وجردناه
عن مشخصاته حصل في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا رأينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا لم يحصل
منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه
من حال مقيسة بنقش واحد فانا اذا ضربنا واحدا منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضربنا عليها خاتما آخر لم يثبت
الشمعة بنقش آخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضربنا عليها اولا لكان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه
لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها
تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما تكون بين [illegible] فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة
العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متأصلة بخلاف الصور العقلية
فانها كالاظلال المنتصبة للاوساط بعينها وكان هذا المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية

للامور

للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد

مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين تصوروه مطابقة لسائر الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشيا

المطابقة لشيء واحد متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين

هي ظلال لها ومقتضى لانبساطها بها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية وليس

الشي ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة لبعضها او في البعض بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد

الى هذا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع

لمصادقات واحدة بالامور المتماثلة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب

تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية كما بينه اقول فساده ظاهر لان المنطقيين باسرهم

قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي معروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية

التي هي اشخاص واما اذا رأينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلاثة زيد وهو شخص

موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة

جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته

العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين الكثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض

الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما

كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدهما وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية

مع انها صور جزئية في نفس جزئية تستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الكلية

والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بهذا المعنى بعروض للصور

العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج

على معنى ان ما صدق عليه من الشخص موجود في الخارج على ما هو التحقيق من مذهب من قال بوجود الطبائع في الاعيان وهو

جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى الشخص نسبة الجزء الى الكل هذا وقد

استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في

الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة

وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج الا ترى

ان العمى جزء هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما اضاف اليه هذا

الكلام انما يلائم بحال الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخر الذي سنذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي

منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان ينظر الى طبيعة من الطبائع ويقال للمركب من المعروض والعارض

كلي عقلي وهما اي الكلي المنطقي والعقلي ذهنيان بعين من العقلاء اشتباه اما الكلي المنطقي فهو بين ان ذلك فيه

واما الكلي العقلي فلتركبه منه هذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات ثلاثة يعتبر تحصيلها في كل مفهوم

والماهية منها بسيطة وهي بالاخر لزوم منها مركبة وهي بالجزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة

ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والسماء وامثالها من المركبات ضروري وكذلك تركبها ايضا معلوم بالضرورة واما
وجود الهيئة البسيطة فدعوى الضرورة فيه تأمل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط لان
كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدؤها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير لانتفاء مبدئه لا يقال
ان اريد بالواحد ما هو واحد وحده حقيقة فممنوع لانه لا بد فيها من الواحد في الجملة لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة
مركبا من آحاد وكل واحد منها مركب من آحاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اريد به ما هو اعم من الواحد الحقيقي و
الاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر لانا نقول لا معنى
للكثير في الحقيقة الا المتألف من الآحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فهو وان جاز ان يعتبر جزءا للكثرة
لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الآحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك
من آحاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك آحاد اصلا وهو بديهي البطلان ووصفا بهيئة
البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان الا لكون الشيء
واحدا وعدم كونه واحدا منهما لان تقابل السلب والايجاب في قد يقال بمعنى يقتصر على وجه يكون بان متصافين
فان البساطة قد يطلق على كون الشيء جزءا من شيء آخر والتركيب على كونه كلا لشيء آخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع
اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين
البسيط بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي
لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون
جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب
اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي
قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا فالاولى ان يقال المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان لجزئه البتة
والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء بل اصلا على عكس ذلك بل قطعا فالنسبة
بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالنقطة للخط وصدق الحقيقي بدون الاضافي
في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب هو جزء لمركب آخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم
يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد وان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك
الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان
لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في المركب الى الجاعل فكذا في البسيط
يتحقق الحاجة الى الجاعل اعلم ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلاثة الاول
ما اختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تأثير الفاعل
هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي
تأثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فليست من ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني
انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسان بعد عدم جعل

الجاعل

الجاعل انسانية وسلب الشي عن نفسه والحركات مما يستوي فيه الامر استحالته فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه
ايما الحال هو الايجاب العدولي وحاصله ان بعد عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها
حكم ايجابي بل يصدق عليها سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها في الخارج لانها ان تغير في الخارج مع انها انسانية
حتى يلزم صدق قولنا الانسان لا انسان والجواب الثاني هذا لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط
اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان
نسبة يقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة
بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من الدقائق وبحث
مشتبه لم اظفر ماشار فيه الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب فيه وهو ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني اوا عوارض
الماهيات ثلاثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي باي وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها
الخارجي كالسواد للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فيهم اتفقوا
ان الماهية مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية واراد وبالمجعولية الاحتياج الى الفاعل
وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما لها فلحق الماهية المركبة لذاتها
مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزءها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو وان ما وجدت الماهية
المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركا في الاحتياج
اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط انه ليس فيه شان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها
مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها
بسيطها ومركبها مجعولة وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود وهذا ايضا
كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي
او الذهني جار في كثير من لواحقها فلا يخصص هذا البحث بالمجعولية كبير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى
الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية
الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها بها ذهنا او عينيين وان فسرت المجعولية
بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا او التفسير تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي
من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة
ولا كثيرة والصواب ان معنى قولهم ان الماهيات ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجودها
فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها
حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا الى تلك الاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعله
الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا
متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا
بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا

ودلك لان الكلام [illegible] ... تم مقال

في انفسها مجعولة بل المصنف في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان يتنازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن
الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بينا آنفا من ان الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا
واثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا ان
المجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل لان المجعولية بتلك المعاني منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة
ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى
بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يحققها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج
الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود ويتمايزان بان المركب مجعول في حد
ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة ونقول ان قولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط
لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الماهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صح
نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما نسبتان كالامكان بل ارادوا انه حاجة
في حد ذاته كما في المركب فيتجه سد طريق الجواب عنه بما ذكر من ان عرض الامكان للبسيط لا يقتضي احتياجه في حد ذاته انتهى كلامه
واقول لا يخفى على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين امر بين المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه
وقد استقصاه بعض في بحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيرد ذلك لبعد الذي كان فيه
عبارة محصلة ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية
قلنا بل هما اي البسيط والمركب قد يتقومان بانفسهما اي لا يفتقران في تقومهما الى محل يقومان به لان لهما قياما
بانفسهما كما ان لهما قياما حيثيا بغيرهما وقد يفتقران في تقومهما الى المحل فهنا اربعة اقسام بسيط قائم بنفسه
كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب عما يتقدم
وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج يعني ان اجزاء الماهية متقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود
البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدم ايضا
فان عدم البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدران او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين التقدم
اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود
يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود
كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع و
التقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما
كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة
تعدد اجزائه اذ عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة
توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة
او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء
علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان اولا

ولا قبل جزء اخر منه كان ذلك السابق لعدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب فاذا عدم جزء آخر منه معه في زمان لم يكن شيء من
تلك العدمين علة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له لشرط بعينه وهكذا في اعدام الاجزاء الاخر فهذه علة
تامة قد اعتبر فيها سقوط منافيه فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم
جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس مختصا باعدام الاجزاء الاخر بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية
وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصي ما سبقت عليه وهو ان تقدم الاجزاء على
الماهية علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء اولا
فاستحال ان يتحقق الكل احتياجا الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن وباعتبار الخارج عن
بعون الغناء عن السبب الجديد اذا اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي
يسمى الجزء الغني فيحصل للجزء خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي متعاكسة اي حما
مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على آخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم
في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي
والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكره فالعلة
الفاعلة للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية
للجزء لصدقها على العلة الفاعلة ايضا قلنا الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على
الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل
والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب
الوجودين جميعا كما ذكرنا في مثال البدن وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة
فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحسب لو كان
له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب
الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا توجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان
كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان
قيل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي
ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود
الذهني فان الفاعل للوجود الصوري في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل انما هي معدات لفيضانها منه
وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدأ الفياض ولئن سلم ان يعود ويرد النقض بالعلة المعدة اذ يصدق
عليها انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي وتقدمها بالوجود الذهني ان كانت
علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل والثانية اعني يحصل للجزء خاصتان اخريان تتفرعان على الخاصة
الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني
استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب

بالبرهان بل بحسب اسبابها فيمتنع سلبها عنها بحسب تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغنا
عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فظهر ان للجزء
خواص ثلثا الاولى المتقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء
عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والمهية بالبال بل بمجرد تصور
المهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم اذا اشترط اخطارهما والا خص
ان اكتفى بتصور المهية الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على اللوازم المهية
سواء كان الجزء يثبتها لها محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم لم
لذاته وبعضها بالنسبة الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة ثم التركب قد يكون اعتباريا بان
يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من
الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فقط
لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك
ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية
في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد ولو اخذت
جزء منها لم يكن تلك الماهيات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات
الحقيقية فان لها صورا اجتماعية محققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث بتفاعل مفرداتها مزاج كما في المعجون
بل وصور نوعية جوهرية هي مبدأ الآثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف
يكون جزءا من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في تركب جوهر من جزئين احدهما جوهر والاخر عرض قائم
به للبيت الجوهر الذي هو جزؤه وانما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون
جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية
مختصة باللوازم والآثار ولا بد في هذا المركب من حاجة ما لبعض الاجزاء الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر
لم يحصل منها مهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان فالواهد الحكم الكلي بذلك والتمثيل للتوضيح
لا للاستدلال فانه لا يخفى التصديق بانه بديهي خفاء في تصورات اطرافه وبيان الحاجة قد يكون من جانب احد كا
لمركب من البسائط العنصرية وما يتقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور تحتاج الى تلك المواد
من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة
للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء ويحتاج الصورة
الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء المهية قد يتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج
عن وجود الاخرى وما لصورته يكون يتميز في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها
على بعض مواطاة وقد يتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد يضطرب افهام العلماء في كيفية
تركب المهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب بعد حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما

هو أن يكون صور الأمور متعددة أو الأمر واحداً وعلى الأول إما أن يكون تلك الأمور موجودة بوجود واحد أو بوجودات متعددة
وعلى الثاني إما أن يكون تلك الصور مأخوذة من أمور متعددة بحسب الخارج أو لا فهذه احتمالات أربعة فلنحقق كل
واحد منها الاحتمال الأول أن يكون تلك الأجزاء صور الأمور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بأن
الأجزاء المحمولة تغاير المركب ذهناً لا وجوداً ويرد عليه أن ذلك الوجود الواحد إن قام بكل واحد من تلك الأمور لزم
حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وإن قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود أجزائه وكلاهما محال
الاحتمال الثاني أن يكون تلك الأجزاء صور الأمور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بأن
الأجزاء المحمولة تغاير المركب ذهناً ووجوداً وهو مردود بأن الأجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على
المركب وكذا حمل بعضها على بعض فإن المتغايرين بحسب الوجود الخارجي إن فرض بينهما أي ارتباط أمكن يمتنع أن يقال
أحدهما هو الآخر أو يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد أو ذلك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا أبطل ما
تمسك به هذا القائل من أنها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات
وحمل بعضها على بعض أيضاً الاحتمال الثالث أن يكون تلك الأجزاء صور الأمر واحد لكن كانت مأخوذة من أمور متعددة بحسب
الخارج وهذا قول من قال إنه لا معنى للتركيب من الأجزاء المحمولة إلا أن هناك شيئاً واحداً قد حصل له معان يتبعها
معان أخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو يصير باعتبار حصولها شيئاً محصلاً وماهية محصلة
متمايزة عن سائر الأشياء فالماهية والخواص فالمأخوذة من المتبوعات هي الذاتيات وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية
إذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى أن يكون بحيث قد حصل له معان متعددة يتبعها صفات لا يوجد بدونها
والمأخوذة من التوابع هي العرضيات إذ ليس لها مدخل في تقوم الماهية بل إنما حصلت لها عرضية كما حصل للإنسان
عدة من المعاني كالأبعاد والنمو والحس والحركة بالإرادة والنطق وهي تستتبع معاني أخر فالأبعاد التحيز والنمو
التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والمجموع قابلية الصناعات فصار بها جوهراً جسماً نامياً
حساساً متحركاً بالإرادة ناطقاً وهي الذاتيات فصار متحيزاً متغيراً منفعلاً متعجباً ضاحكاً قابلاً للصناعات
وهي العرضيات وزعم هذا القائل أنه يتسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم أركان الحكمة
ويقرب منه ما قالوا من أن الجنس والفصل قد يكونان مأخوذين من أجزاء خارجية ولذلك حكموا بأن أجناس الأجسام
وفصولها مأخوذة من موادها وصورها وأن الحيوان مأخوذ من بدن الإنسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود
بأن تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان أخر إن كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركباً من أجزاء متمايزة في
الوجود فلا يكون شيء منها محمولاً عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات لأن المشتق من جزء خارجي
يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو الخارج لا يكون ذاتياً
له وإلا لزم أن يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وإن كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتياً له وكذا المحمولات
المشتقة منها لا يكون ذاتيات له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا قال بعض المحققين أقول ونسبتها
منه أن الأجزاء المحمولة لا يكون مفهوماتها المشتقات لأن مأخذ الاشتقاق إذا كان خارجاً عن ماهية المركبات فظاهر
وإلا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة مأخذ الاشتقاق إلى ما صدق عليه المشتق أعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب

وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صورا لشيء واحد وهو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج مهية ووجودا وان حمل الاجزاء في الخارج هو بعينه حمل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت الجواب عنه هناك واذا اعتبر عروض العموم والمساواة والخصوص لاجزاء المهية وعدم عروضها لها فقد تتباين وقد تتداخل فينقسم تلك الاجزاء الى متباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينها عموم وخصوص والمص لم يعتبر المساواة بناء على امتناع تركب المهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجيء والا يلزم ادراج المساوية في المتباينة وجعله بعضهم من افراد المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينها تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد توجد الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا مواد وقد توجد محمولة فلا استوعبا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلنعد وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل المص انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الاسب الاول تقديمها عليها اشارة الى ذلك فيعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية اللتين يعني بها الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى منع الخلو لان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين المهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة ان يكون جزء لجميع المهيات لكان البسائط مركبة فهو يميز المهية عن بعضها ولا يعنى بالفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا للمهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلا شيئا واحدا ذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على المهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل ذاتيا الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة في ان الشيء اي المركب حاصل معها بالفعل والفصل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكان يعتبر مطابقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحد من تلك الاشياء فالفصل علة لصيرورة الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام المهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليك ان تفهم هذا المعنى بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي فيتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن ط والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة للوجود في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع تركب المهية من امرين متساويين فلو تركبت المهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء بيانه قال الرابع في اقسام الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على المهية اولا فان دل على المهية فاما ان يدل على المهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس

قوله مع ان الانسب كان تقديمها عليها اقول لان المتداخلة وجودي والمتباينة عدمي تم قال

قوله وقد توجد مواد اقول علمت ان الجنس مادة والفصل صورة لا مطلقا هذا وقد يمنع عليهما كما يأتي الا انه تم قال

قوله لم يعقل مع ... اقول يجب ان ذلك ... العاقل مع الكل فقط وان كان ... الجمع بينهما كالجنس بالنسبة الى ...

وان لم يدل

وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك
الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفا بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا انه المميز من
الفصول المقومة ما لا ينقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي لغير يصلح ان يقال على الكثرة التي كليته
ما القياس اليها ولا في جواب ما هو فلا سبيل الا ان يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل
في الاشارات بما هو اعم مما في الشفا حيث قال ويرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين
كلام الشفا مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين والا فلا يلزم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما
اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم وايضا
فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب
الماهية من امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا للاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا للشيء عن مشاركاته
في الوجود لا في الجنس فكان فصلا مع صدق تعريفه المذكور في الاشارات عليه ولم يصدق قوله من جنسه فاذا كان جنس
فمن كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المصنف في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للجسم النامي
مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى
التقديرين فان الجنس انما يحصل ويتقوم به نوعا وذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل
ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق
عن جميع ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة
بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره
ممن تبعه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي لم
هو المساوي له هو ما يصلح للتمييز عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح للتمييز عما يشاركه في الجنس الذي
يعمهما ولم يتم على ذلك لتجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين ولا يكون واحد منهما اعم بل يكونان
فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وبما ذكرنا استغنى عن امثال هذه التمحلات الى هنا
كلامه واقول اما توجيهه لكلام الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات والا
لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات وبل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق
ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان الجنس العالي
لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك
فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في
الشفا والمتاخرون لما راوا ضعف ادلتهم على ما سنظهره رجعوا عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ما سمح لهم عليه دليل
غير مبني على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود مثل تلك الماهية فنقول
كلاهما مدخول فان منها انه لو تركبت ماهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما
اولى بالاحتياج من الآخر لانهما ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الآخر ويلزم الدور ورد بانه لا يلزم من وجوب الاحتياج

في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي انما بحث ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي

ولو سلم فليصح كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ولا محذور فيه اذ لا يلزم

من التشارك في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج في احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل منهما اما

جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلاثة على اختلاف المذهبين جنسا

لها فلا يكون تركيبها من امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية والجوهر مثلا لو تركب من امرين

متساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام

في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا

والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء لجزء نفسه وانه محال وهكذا نقول في ساير الاجناس العالية كالكم مثلا

فان كل جزء من اجزائه اما كم او لا كم ويسوق الكلام الى آخره وقد منا ان الامر انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع

اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قال الواهم وانما الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية في احدهما والفرق ظاهر لجواز انحصار

الاجناس العالية في احدهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة

من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن ولم جزء الجوهر اما ان يكون

جوهرا او عرضا اما ان يريد بالجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد بالجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او

العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا تنحصر في

المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزء لجزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا

له وهو ممنوع فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي فلا يلزم من وجود العام وجود الخاص لانا نقول الكلام على تقدير

كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لا عرضيا الا انا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا

لما تحته انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممنوع اي جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها

صدق العرض العام على افرادها اولى وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء

كانت متساوية او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا

انسان ونتم الدليل الى هنا وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين

فيقال الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي حتى لا يحتاج الى ان يفصل

بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها في انفصالها

عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا

عن غيرها بل لتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية في الجنس والفصل او يقال الفصل

امور ثلثه الاول التميز والثاني التعين وادا له الابهام والثالث تحصيل معنى الطبيعة على

تمام الماهية قال الشيخ في الشفا ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين كانوا استعملوه فيما يتميز به شيء

عن شيء ذاتيا او معا دما ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به الشيء في ذاته وهو الذي يقترب بطبيعة الجنس فيقرها

ويعينها ويقومها نوعا فلو جوز تركب جنس من امرين متساويين لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه

الامور

الأمور المشتركة في واحد من الأمرين أما التمييز فلأن تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تمييز عن المشاركات
في الذاتيات نعم لها مشاركات في أمور عرضية كالوجود وغيره لكنها لما كانت مباينة عنها كانت أجزاؤها أيضاً مباينة لها
عما تشاركها في عرضياته فليس يكون أحدها مميزاً لها دون الآخر عن المشاركات في العرضيات ولا من حيث هو كذلك وأما التفصيل والتقسيم
فلأنهما فرعان على الجنس لم يتقدم بهما إلا نطق على تمام ماهيتها وذلك مفقود فيما تركب من أمور متساوية ولما فقدت
هذه المعاني الثلاثة بأسرها في تلك الأمور المتساوية لم يكن شيء منها فصلاً بالمعنى المذكور بل كان إطلاق الفصل
على تلك الأمور بالاشتراك اللفظي وفيه أيضاً إذ يصدق أن ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر يوضع له الفصل
تارة أخرى والجواب أن المعتبر في مفهوم الفصل هو التمييز الذاتي دون التعيين والتحصيل فإنهما خارجان عن مفهومه
مقارنان له لكونه مقسماً إلى أمور مبهمة غير محصلة وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا أنه مبني على امتناع مثل تلك الماهية
ثم ذلك التمييز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الأمور المتساوية فإنه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا إن تلك الماهية
بعينها مباينة أيضاً عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لأن امتيازها بعينها غير امتيازها بتميز الجزء لها كما
أن امتيازها بأحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الآخر ولئن قلنا إنها لا تمتاز بعينها أصلاً بل امتيازها بأجزائها فلا
كان كل واحد من الأمور المتساوية مميزاً ذاتياً للماهية كان فصلاً لها بذلك المعنى حقيقة كيف لا وقد يبطل انحصار
الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وهذه طريقة يحتمل أن يتوهم إذا تركبت من جزئين محمولين
فلا بد أن يكون مركبة من جنس وفصل أما إذا كان أحد الجزئين أعم من الآخر فظ وأما إذا تساويا فلأن تلك الماهية المركبة
مشاركة لأحدهما في طبيعته لأنه صادق على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة أنهما لا يشتركان
في ذاتي آخر ولا أجزاء في أنهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين طبيعة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين أمرين مختلفين
بالحقيقة فيكون جنساً والماهية المركبة مخالفة لذلك الجزء في طبيعة الجزء الآخر لأنه ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز ذاتي
لها بالقياس إلى ذلك الجزء فيكون فصلاً والجواب ما لا يتم أن الجزء الآخر مميز الماهية بالقياس إلى ذلك الجزء كيف
وهو صادق على ذلك الجزء كما هو صادق على ذلك الجزء أيضاً وإن كان صدقه عرضياً فإن أخذ مع وصف كونه
ذاتياً خص بالماهية ورد أن وصف الذاتية أمر اعتباري فلا يكون المأخوذ معه فصلاً للماهية الموجودة وأيضاً
مشاركة الماهية المركبة لأحد جزئيها في طبيعته لا توجب أن يكون جنساً وإنما يكون كذلك لو كان تحته نوعان وإنما
لا يكون نوعاً لنفسه وكل فصل تام أي قريب سماه تاماً لأن الفصل البعيد بالنسبة إليه فإن الفصل البعيد وإن
يميز الماهية التي هو بالنسبة إليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتها فلا يحصلها نوعاً
بخلاف الفصل القريب فإن الناطق مثلاً يميز الإنسان عن تمام مشاركاته ويحصله نوعاً والحساس لا يميز الإنسان
كذلك ولا يحصله إنما يميزه عن جميع المشاركات ويحصله الحيوان وهو فصل قريب بالنسبة إليه فهو واحد
إذ لو تعدد فالواحد منهما إن يحصل به بانفراده الجنس فصار به نوعاً وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون
هو فصلاً دون الآخر وإن يحصل بهما معاً كان فصلاً واحداً لا متعدداً وهذا الدليل مع ابتنائه على تركب
الماهية من أمرين متساويين يرد عليه أنا نختار أن الجنس يتحصل بهما معاً لا بواحد منهما منفرداً قوله كانا فصلاً واحداً
لا متعدداً قلنا لم لا إذ لم يوجد في مفهوم الفصل القريب أن يحصل الجنس بانفراده لأنه يفسر الفصل القريب بما يميز

الجنس

الجزء المميز ولذا سماه فصلا لانا لا نقول في يكون جنسا فليل الحد فحوّاد لا يتصور النزاع من احد في ان تمام الجزء المميز لا يكون
متعددا لظهور وانه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تماما تماما وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للنوع عن
جميع ما عداه على ما هو المشهور واشار بقوله مثل لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل
منهما ابر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها بما قرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتمل تقدم
كل من الحس والحركة الارادية على الاخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه
لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل واحد منهما مميزا للماهية عن جميع
مشاركاتها او لا يكون تميز احدهما قاصرا عن تميز الاخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة
واحدة لماهية واحدة اي لا يكون احدهما جنسا للاخر واما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون
الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا
او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا لما الاخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتي المشترك قالوا لو امكن
وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر ولا يكون
الاخر جنسا له والتقدير بخلافه بل كان كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الاخر فعلى هذا يتحصل كل منهما هو المجموع
الحاصل من الجنس الاخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصيل الاخر فيكون كل منهما موقوفا على الاخر فيلزم الدور
واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصيل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نسلم انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله والا لكان
النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على الاجزاء الباقية وان ارادوا
بالتحصيل تحقق حقيقة النوع فكان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الاخر
لا على تحصله فلا دور وادعى بتوقف تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه
ولو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية من ثلاثة اجزاء اصلا اذ واحد منها مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث فما يعكس
او لا يتحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع
بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله قلنا نقرر الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل
وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل بما حصله نوعا
منه قطعا وليس لما هو خارج من المحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك النوع
فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه فرجع فيلزم ان يتحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس
الاخر اذ لا ثالث هنالك يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الاخر
الا ناقصا تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصيل الاخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع
هذا الاعتراض لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين واما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون
اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان
الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل يحصل فيتحصل كل منهما نوعا على حدة سواء كان
الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة هف وانما قلنا اولى لان الاعتراض المذكور

بافقالم

ما قال الله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصيل الجنس الاخر لكن لما كان مبهما فالمحصل ولم يزل
ابهامه لم يكن له اثر في تحصيل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصيل ان اريد به زوال الابهام فلا نسلم ان لكل من الجنسين مدخلا
في تحصيل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقيقه النوع به فلا نسلم انه ما لم يحصل لم يكن له مدخل في تحصيل الاخر فان تقوم
النوع بجنس لا يتوقف على تحصيل الجنس الاخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض آخر
وهو انه يجوز ان يكون مفهوم في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون يحصل كل منهما باعتبار
تحصيل الاخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك يسمى دور معية وهو غير باطل على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما
ابهام يزول بالاخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين
الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقريره الاولى فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نسلم انه يحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما
يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها
فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقول ايضا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا
فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة واحدة ثبت ان اجزاء الماهية لا تكون كلها اجناسا لان الماهية
المركبة لابد لها من جزئين لا يكون احدهما اعم من الاخر واذا كان كلاهما جنسين لزم وجود الجنسين في مرتبة واحدة وقد سبق
ابطاله فقد ثبت احديهما ان اجزاء الماهية لا تكون كلها فصولا حتى يثبت انه ما لا جنس له لا فصل له وبما بينا ان الاجزاء
المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لابد ان يكون بعض اجزائه اجناسا
وبعضها فصولا فلا تركيب عقلي الا منهما معا وليعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او فصل انما هو على
تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات واما اذا اريد به فيميز
من جنسه على ما نقلناه من الشفا فلابد في بيانه من طريق آخر وهذا الطريق مشهور ذكروا انه يبتني على امتناع وجود جنسين
في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل
سواء كان مختصا بالماهية او لا اما اذا اختص بها فظ لانه يصلح للتمييز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في
ذاتي اعم اذ يمتنع تركب الماهية من امرين متساويين واذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلابد من اشتماله الجزء الاخر يكون في
هو الجنس واما اذا لم يختص فلانه لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا
من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنسه اللازم من ضرورة اشتراكه مع الغير في
جزء آخر هو جنس له وللماهية ايضا فيميز الماهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص
به فلابد وان يختص بتمام مشترك ما والا لزم ان يكون وراء كل تمام مشترك نوع له مباين وللماهية ايضا يكون الجزء
المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي آخر للماهية تمام مشترك بين ذلك النوع والماهية وراءه نوع آخر وتمام مشترك
آخر وهكذا الى ان يلزم ان يكون للماهية تمام مشترك غير متناهية ويلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم
امتناع تعقلها بالكنه والكلام في الماهيات المعقولة بالكنه او التي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز
ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول بان يكون وراء الماهية نوعان متباينان ومباينان
للماهية تشاركها كل منهما في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الاخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام

المشترك موجودًا في كل من النوعين وأعم من كل واحد منهما في تمام المشترك قلنا هذا الاعتراض مما لا مدفع له إلا إذا أثبتنا أنه لا يجوز
أن يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وأقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بأن يقال هذا الجزء
الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركًا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فإما أن يكون تمام المشترك بين تلك الأنواع الثلاثة
أو بعضه لا سبيل إلى الأول لأنه خلاف المقدر ولا إلى الثاني لأنه يلزم أن يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية
وبين النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضًا منه وينقل الكلام إليه فيلزم أن يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية
يكون كل منها أعم مطلقًا من الآخر لأنه إذا أجري الدليل على تلك القاعدة يلزم التسلسل ولا حاجة إلى تخصيص الكلام بالماهيات التي
يمكن تعقلها بالكنه بأن يقال لما ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الأجناس بعضها مع بعض إلى
غير النهاية فلزم ترتب أمور غير متناهية موجودة معًا إذ الكلام في الماهيات الحقيقية وأجزائها إلا أنا نقول هذا إنما يتم
أن لو كانت الأجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريق آخر لحصر فيه وهو أن يقال الجزء المحمول إن كان
تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس وإلا فلا يكون أعم الذاتيات وإلا لكان تمام الذاتي المشترك وهو
خلاف المقدر فلم يكن أخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب الماهية من أمرين متساويين فهو مميز للماهية عن مشاركها
في ذلك الأعم فيكون فصلًا لكونه مميزًا للماهية عن مشاركها في الجنس ويرد عليهما أنه لا يلزم من كون جزء الماهية أعم منها
أن يكون جنسًا لها لجواز أن يكون عمومه بعروضه لنوع آخر مباين لها فلم يكن مقولًا عليهما في جواب ما هو بحسب الشركة
المحضة فلم يكن جنسًا لها وتحقيقه بما مر آنفًا وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيهما يعني أن كلا من
الجنس والفصل قد يكون طبيعيًا وقد يكون منطقيًا وقد يكون عقليًا فإن مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه
كالحيوان مثلًا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلًا فصل
طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما أن جنسيهما أي جنس الجنس والفصل أعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي
طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وقد يتوهم منه أن مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات
الكليات الخمس فيعرض له الكلية بالقياس إليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقًا ويسمى كليًا طبيعيًا وعارض هو
مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة إلى مفهومات الكليات ويسمى كليًا منطقيًا ومركب من المعروض و
العارض ويسمى كليًا عقليًا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار من الطبائع كالحيوان مثلًا و
يتصف بالكلية والجنسية بالنسبة إلى مفهومي الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات لكن على هذا التفسير
لا يحصل المطابقة بين المثال والممثل وفيهما عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون لماهية واحدة أجناس بعد
فأعمها يسمى جنسًا عاليًا وأخصها يسمى جنسًا سافلًا وما هو أعم من بعض وأخص من بعض يسمى جنسًا متوسطًا وفصل كل جنس يكون
في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلًا عاليًا وفصل الجنس السافل يسمى فصلًا سافلًا وفصل الجنس المتوسط
يسمى فصلًا متوسطًا وأما الفصل الذي للنوع فلا يكون للماهية الواحدة إلا واحدًا ويجيء أن ذلك غير مناسب
فالانقسام إلى المعدد والمفرد لا يكون إلا للجنس دون الفصل ولذا قال المصنف من الجنس ما هو مفرد وهو الذي
لا جنس فوقه ولا تحته وقسيمه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من أن المعتبر في العلو
والسفل هو أن يكون الأعلى جزءًا من ماهية الأسفل إذ لو اكتفي بمجرد العموم لما أثبتوا أجناسًا عالية إلا أن المفهومات

الهامر

العالية كالوجود مثلا اعم منها ولعل الاعلى من الفصول المذكورة حق للاسفل منها كالاقصى والاقرب الى الصواب ان يقال يجوز
تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له
فيكون هذا الفصل الذي ينتهي اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط
واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزءا لفصل آخر مع انه مردود بما قدمنا من جواز ان يجنس الفصل الا ان يعني ليرد
حققوه في موضعه وسنشير اليه وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد ان
يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوماهما متقابلان لان الجنس ما يكون
مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة
الى شيء واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى
الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل
كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل فصلا له بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه
داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخير وايضا لزم اعتباره مرتين في الماهية مرتين واشتراطا قطعا
بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع تحقيقا للاشتراك وجنسيته فان كان
تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما كان فصل الجنس بما تمام
يفرد ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين واذا نسبنا نعني الجنس والفصل الى ما تحتهما فان نسبنا نعني النوع
كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض بان هذا الكلام عام بينا ولنا الاجناس كلها قريبة كاسفة
اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما اضيفت هي اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له
فمخصوص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه لا بد ان
يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا
لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له ولا مجرد في ذلك لانها تميزه عن بعض
ما عداه وعمومها الا بيان في ذلك اولى ويمكن الجواب بان المعتبر في الفصل التمييز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد
للنوع هو الحقيقة فصل لما هو قريب فصل له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات واما نوع فصل للماهية
باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض على ما نقلناه من شرح الاشارات فيما سبق والتشخص من الامور
الاعتبارية المهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها وحملها على كثيرين
والشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لا بد في التشخص من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتباري
لا وجود له في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص ونقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب
ان الامر انه لو كان موجودا لكان له تشخص انما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية تشاركه فيها شيء آخر وهو ممنوع بل هو متميز
عما عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته ومشاركته لسائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي بالنسبة اليها وانما
يلزم ان لو كان موجودا لزمه الاشتراك في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج ثم ان الواجب تعالى موجود خارجي
ليس له ماهية نوعية تعرضها التشخص بل هو شخص بذاته كما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج لوجب عروضه

لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الأخرى منه على وجودها وتميزها فإن كان تميزها بهذا التشخص دار وإن كان بتشخص
آخر تسلسل والجواب أن عروضه لا يتوقف على تميز سابق ليلزم الدور وحاصله أن ذلك في ورمته فإن الماهية إذا وجدت وجدت
متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك كتحصص الأنواع من الجنس بانضمام الفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميزها
سابق لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف
الفصول وحصص الأنواع من الجنس فإن التمايز بينها بالعقل لا بالخارج لأنا نقول تقدم المعروض على العارض إنما هو بالذات
دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظ ولا بالذات لجواز أن يكون الشيء محتاجا إليه ولا يكون
مقارنه كذلك واحتج المخالف أي القائل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه الأول أن جزء التشخص الموجود في الخارج
وجزء الموجود في الخارج موجود بالضرورة والجواب إن أريد بالتشخص معروض التشخص فقط أن التشخص عارض له لا جزء منه
وإن أريد المجموع المركب منهما فلا نسلم أنه موجود فإن من يمنع كون التشخص موجودا كيف يسلم أنه مع معروضه موجود بل الموجود
عنده هو المعروض وحده ودفعه صاحب المواقف بأن المراد بالتشخص الذي ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريبة لنا
في وجوده وليس مفهومه مفهوم الإنسان وحده قطعا وإلا لصدق على عمرو أنه زيد كما يصدق عليه أنه إنسان فإذن هو الإنسان
مع شيء آخر يسمى التشخص وذلك الشيء الآخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال إن نسبة الماهية إلى التشخص كنسبة الجنس إلى
الفصل فكما أن الجنس أمر مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها إلا بانضمام فصل إليه وهما متحدان ذاتا
وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتميزان إلا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة لا يتعين لشيء منها إلا
بتشخص ينضم إليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية
الإنسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فردها وإلا لم يصح حمل الماهية على أفرادها بل ليس هناك
إلا موجود واحد أعني الهوية الشخصية إلا أن العقل يفصلها إلى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية إلى الجنس
والفصل وقد ظهر لك بما سبق من أن الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب أن يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو
ما يخصه من الكم والكيف والأين ونحوها للقطع بعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون أكثرها من المحسوسات وهم
لا يسمونها التشخص بل ما به التشخص الثاني أن الطبيعة النوعية كالإنسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من أن الماهية
من حيث هي لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة وإنما تتكثر بما يضاف إليها من التشخص وهو موجود وإلا لم يكن التكثر بحسب الخارج
بل بحسب اعتبار العقل الثالث أن التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه إذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره
ضرورة أن ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز شيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما أن ما يضاف إلى الطبيعة ويعينها
ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فإن الموجود الخارجي يجوز أن يتميز
بالأمور العدمية ويكثرها تلك الصفات وأمثالها عما ليس متصفة بها كالأعمى الذي يتميز بالعمى عمن ليس بأعمى
الرابع أن التشخص لو كان عدميا ولم يكن عدما مطلقا لكان عدما للاتشخص أو للتشخص إذ لا مخرج عن النقيضين وذلك
التشخص إما عدمي أو ثبوتي وعلى التقديرين يلزم كونه وجوديا أما على الأول فلأن نقيض العدمي وجودي وأما على الثاني
فلأن حكم الأمثال واحد والجواب أولا أن العدمي لا يلزم أن يكون عدما للأمر بل يكون معدوما في الخارج على ما ادعينا
من أنه أمر اعتباري ولو سلم فلا نسلم أن نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللاامتناع ولو سلم فإن أريد بالتشخص واللاتشخص

[illegible]

مفهوما

مفهوما ما ولا يحصل تجوز ان يكون التشخص عدميا لمفهوم اخر وان اريد ما صدق عليه فلانم ان كل ما صدق عليه اللا تشخص فهو
عدمي لم لا يكون نقيضه ثبوتيا كيف واللا تشخص صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلانم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان يكون لها
مشارك في عارض هو مفهوم التشخص الحاصل ان التشخص لو كان عدميا لكان عدميا للماهية من وجه كالاطلاق والكلية
والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدميا للاطلاق او للماهية ونحوها كالكلية والعموم وبالجملة لما لا يمكن عدمه عن عدم
الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد الماهية كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد الماهية فكذا التشخص فلا يكون مميزا فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدميا
للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي
هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين
واما بان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب ما سبق
من انا لانم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التشخص
فلانم امتناع اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد الماهية بالتشخصات الخاصة المعروضة
لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فيختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر
يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك
التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص اخر ولما كان هناك مظنة سؤال وهو ان يقال لو كان
الماهية تشخص لكان لتشخصها تشخص لان الشيء ما لم يتشخص لم يشخص شيئا آخر وينقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل
او نقول لو كان للماهية تشخص لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من تشخص
فلا بد للتشخص من تشخص وهكذا حتى يتسلسل او نقول لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له وجود في العقل فكان له تشخص
لما مر من ان الوجود هناك ان وجد خارجيا يستلزم التشخص وينقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله واذا
نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ويحقق انه لا يسوق
الكلام في امثال ذلك على وجه لا يرد عليه فلا نعيده وقد يجاب بما سبق من ان التشخص متشخص بذاته لا بتشخص زائد
على ذاته حتى يلزم التسلسل واشتراكه مع سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ان التشخص فقد يكون
بنفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال الحكماء الماهية قد
يكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا يكون
متشخصة بنفسها بل يتشخص بمغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية نفسها او بلوازمها فينحصر في شخص
والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان
يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص لافتقاره
اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر ان نسبته الى الشخص نسبة الفصل
الى النوع يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد يعبر عنها في محل ان كل حادث
مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المفصل لا يحصر

فيما يكون حالًّا في الشخص او محلًّا له لجواز ان يكون حالًّا في محلٍّ قيل لو كان تكثر اشخاص الهيئة بسبب تكثر موادها لكان

تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد أُخر ويلزم التسلسل اذ لو كان نوع كل مادة منحصرًا في شخصها فلم يتعدد افرادها

فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة يُعلّل باعراضٍ تلحقها لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث

يكون كل استعداد سابق معدًّا للّاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معًا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز

عندهم وقال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعًا لانهم لما جوّزوا ان تتشخص المادة بما حلّ فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان

علة تشخص المادة امور حالّة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلّل بامور اخرى متقدمة على

التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية لزم الدور فلنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الهيئات بصفاتها العارضة لها على سبيل

التعاقب الى ما لا نهاية فلا حاجة في تعدد افراد الهيئة النوعية الى المادة اولى ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني

على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سنُبيّن من ان كل حادث

مسبوق بمادة فلو تم هذا لتم ذلك بلا اشتباه ولا يرد عليه الا الاعتراض الوارد هنا لتسلسل ان يقال لا نم ان الامر المنفصل

نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان فاعل وجود الممكنات ليس مجالًا لها ولا حالًّا فيها مع ان لكل فاعل

نسبة خاصة الى معلوله ولو سلم فلا نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرًا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة

بحيث يتناول المجردات ايضًا لانهم فرّعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا لان علة

تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية

انما تعددت وان لم يكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتعددت بحسب تعدد

المادة التي يتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي على ما الى مثله فانا لنقيد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان

لا تقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يصير التقييد امرًا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد

ويتحصر في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية واعترض بانه اراد في العاقل ان يرتفع عموم ما يستفيد احدهما الا آخر

ويتحصر في نوع واحد كما في الخاصة المركبة فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب موديًا الى امتناع فرض

الاشتراك فان قيل على ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده الجزئية جزئيًا ولا يكون مفهومًا كليًا يفتقر

الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيًا وهكذا فيلزم عند تعقل شخص ان يعقل مفاهيم غير متناهية قلنا لا نم ان كل

جزئي له مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيًا بل قد يكون متشخصًا بنفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا

القبيل فان التشخص كزيد مثلًا يتحصل العقل الى ماهيته كلية وتشخص ينضم اليها ويفيدها الجزئية واما التشخص فلليس يحصله

العقل الى ماهية كلية وتشخص آخر فان التشخص يمتنع باعتباره بذاته الاشتراك لا بما سواه الا في مفهوم ما عرضه والاشتراك

في العرض ممتنع الا امتناع الدائر لا يحوج الى تشخص آخر هذا ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالتعقل والتمييز يغاير

التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتمييز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين

بذاته الآخر لما عرفته من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر كما في الطائر الولود

وقد يوجد في بعض النسخ قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيًا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره

فيتميز يعني ان بين التميز والتشخص عمومًا من وجه فان التشخص يتحقق بدون التميز في المتشخص ان لم يعتبر مشاركته مع غيره

في مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلي ما يوجد في عقل الشيخ وغيره معان
في التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتامل ان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم
من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا
يثبت به ان التشخص بلا تميز فالصواب ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير
الوحدة فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه اعني اذا اعتبر من حيث
هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه
انه واحد ولا عكس كليا وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه اي صدق الوجود على الكثير من حيث هو كثير بحلاف الوحدة
فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا
لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق عليه انه واحد وايضا لو كانت الوحدة نفس الوجود لكانت الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي
ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما له لان الجسم المتشخص بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم
لان التفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص ولا شك ان كون التفريق اعداما بالكلية يبطل الوجود مكابرة مقتضى
عقله لا يتعاطاه ولا يناظر معه ونبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم
لكان نسبة الماء الذي حصلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم يكن في الجرة
وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكتب والبرهان اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة
يقولون صببناه وجعلناه في الكيزان بخلاف ما اذا صبوا ماء الجرة واحدة والقى الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون
على هذا المنوال ان ماء الجرة محفوظ في الكيزان والحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى
لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد
اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما وتساوقها اي تساوق الوحدة الوجود فان
كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفهما اي تعريف
الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونهما بديهي التصور وهي اي الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يتساويان في كون كل منهما
اعرف للانقسام يعني ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة
من حيث هما امران كليان والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شان الخيال ادراكها وان احد الكثرة من حيث هي حاصلة
في محسوس والوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية سميت خيالا او وهما فيحصل احدهما بالاعرفية
عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو العقل
اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك الكليات بذاتها اي برسم صور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات
بالاتها اي برسم صورها في الاتها فالمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة عن صور
جزئياتها المرتسمة في الالات فان النفس تدرك اولا الامور الجزئية المتكثرة برسم صورها في تلك الالات ثم تنتزع
منها بحذف المشخصات صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة
وجزئياتها المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب اليها

واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في آلاتها وان المرتسم في آلاتها اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها ما تحوته
مع تلك الآلات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند
العقل باعتبار الآلة من معروض الوحدة فكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضان لمعروضيهما
هناك اي في العقل والآلة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم
في آلته واذا اعتبر مع آلته كان الامر بالعكس وان كان هذا الادراك للعقل بنفسه اقول وفيه نظر لانه قد يرتسم في
النفس صور كلية كثيرة تنتزع كلاهما من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الالة معروضة للكثرة كذلك
تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة ايضا وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض
للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض
لما ارتسم في النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سنبين من لزوم التسلسل بل هي من ثواني
المعقولات وكذا الكثرة يعني انها ايضا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات
وليس فيها الا الوحدات المجتمعة اقول في كونهما من المعقولات الثانية نظر لانهما عبارة عن عوارض الوجود الذهني
على ما سبق وهما تعرضان للموجودات في الخارج وتقابلهما لا باضافة العلية والمعلولية فان الوحدة علة مقومة للكثرة
والكثرة معلولة ومتقومة بها ولا المكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة تفنيها اذا اخذت
مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفان بالذات وكذا المكيالية
والمكيلية ومعروضاهما اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض لا لتقابل جوهري بينهما فالتقابل بين الوحدة والكثرة
تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس
كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فح
نقول ان كانت تلك الاشياء الكثيرة المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها
الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان
زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان
موضوع الكثرة هو تلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة
اقول الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة
وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد يجوز ان يكون واحدا بالجنس
كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرأسية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم كالحرية
والشرية للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها
الشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين
يجب ان يكون واحدا بالشخص انه يجب ان يكون بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد شخصي حوز
بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكنه يمتنع ثبوتهما حد بها
لنسبة بعين الآخر فيه لا لامر من خارج والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا في بحثنا

هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد الشخصي محال لكان المفروض وليس هذا إلا مثل فرض كون الجزء كلا وهم صرحوا بأن فرض محال
بالوصف أقول هذا دليل آخر برأسه لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار
وتشخص لأنهما يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالتشخص يمكن للعقل أن يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التي هو بها واحد
حتى يكون الفرض أو المفروض محالا ويمكن أيضا أن يفرض زوال تلك الكثرة عنه وليس هناك الفرض محالا ولا المفروض
ولو سلم أن موضوع المتقابلين يجب أن يكون واحدا بالتشخص فنقول هو الماء كما في الأجسام المتعددة بأقسامها
فالكثرة بأقسامها إن أردت به أن تلك الأشياء باقية بتعددها على ما ينبئ عنه لفظة بأعيانها فحينئذ إنها غير باقية بتعددها
ولم يزل أيضا فإن زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده وإلا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد
اعداما لها بالكلية وإيجادا لماء آخر من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه وإن أردت أنها باقية بتشخصاتها مع ملاحظة
ونقول تلك الأشياء باقية بتشخصاتها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل أن الوحدة والكثرة
ليستا من المشخصات فلا يلزم زوال أحدهما وطريان الآخر وجود موضوعيهما وإلا لكان تفريق الماء الواحد في أواني متعددة
اعداما للماء وإيجادا للمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في ماء واحد اعداما للمياه وإيجادا للماء والضرورة تقضي ببطلانهما
على أنه يجوز أن يقال إن هيولى المياه إذا كانت في أوان فهناك صور جسمية معروضة للكثرة كل واحدة منها أمر متصل في حد ذاته
فإذا اجتمعت في إناء واحد زالت تلك الصور بأسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا منفصل فيها أصلا
كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل
الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك إذا كان ماء في إناء
واحد ثم فرق في أواني متعددة فإن معروض الكثرة الطارئة هو الأمور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة
هو ذلك المتصل الذي قد زال أقول هذا مع ابتنائه على إثبات الهيولى والصورة وعدم تمام حجة على نفيهما ويهم المص
على ما سيجيء إنما يدل على أن الصورة الجسمية الواحدة بالتشخص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا يقوم برهانا كليا
على أن أمرا واحدا بالتشخص لا يمكن أن يكون موصوفا بهما لم لا يجوز أن يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين
وهذا اتصفت في أحدهما بالكثرة وفي الأخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا فإن قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها
ولا كثيرة ضرورة أن المتصف في حد ذاته بأحدهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالأخرى بل إنما يتصف بهما بالعرض وعلى سبيل
التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو من المجاورة كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل
التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي حينئذ بالوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى أقول هي شبهة نشأ منها الاشتراك
اللفظي فإن اتصاف شيء بأمر في حد ذاته يطلق على معنيين أحدهما ما يقابله الاتصاف بالعرض ومعناه أن يكون ذلك
الشيء بنفسه موصوفا بهذا الأمر لا أن يكون الموصوف الحقيقي شيئا آخر له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف
لمتعلقه كما أن السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما أن يكون الاتصاف مقتضى
ذات الموصوف كالزوجية للأربعة في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة إن أراد به المعنى الأول فقد
تم قوله المتصف في حد ذاته بأحدهما لا يمكن اتصافه بالأخرى فلا نسلم فإن السفينة قد يكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة
وقد يكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وإن أراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك أن لا يكون الموصوف الحقيقي

والكثرة هو الهيولى فان ذات الجسم لا تقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك تكون موصوفا بهما حقيقتها

لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء تعرضه سوى الوحدة

واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا تحديد لها تصور

كنه الكثرة انما هو بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن

اجتماعهما وربما قرر بان الدفع ما قيل من ان اريد ان ذات الكثرة مقومة بذات الوحدة ثم اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران

عقليان واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كون الشيء بحيث لا

ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة مقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا

معنى التئام الكثرة من الوحدات فسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما

ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمى

وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين اقول ان المعنى بامتناع الاجتماع

للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة

من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا

لا ان يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا ثم اقول والحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضايف اما انهما

متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر او مكيالا للآخر وجدنا ان الشيء

الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضايف فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين

يجب ان يكونا متكافئين لا يتقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها

وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما المتقابلان الآخران اعني تقابل الايجاب والسلب

وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما يكون عدميا للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا تكون

هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقومها بما هو عدمه وما يقال من ان الضد

لا يقوم الضد فمجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه وقد عرفت فساده مع ان

الواقع خلافه الا ترى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم معروضهما اي معروض الوحدة والكثرة

قد يكون واحدا فلذا اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لا امتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا

وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم

جهة الكثرة اي لم تكن ذاتية لها بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم تعرض لها اي لم تكن خارجة محمولة عليها فلا بد ان تكون

خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير هو

جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما

فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف

النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة

من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن

والثلج

والملح من حيث انساض فان القطن والثلج كثير بذاتهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان هو جهة الوحدة بينهما
عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة
تلك المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله
محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب فيكون حاصل الكلام
ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض يكون في بعض الصور موضوعات
لجهة وحدتها وفي بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون الاول واحدا
بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما نعبر بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض بالمعنى المذكور مع
معروضه يكونان متصادقين لجواز ان يكون كل منهما موضوعا للاخر والاخر محمولا له لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن
والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما
بينهم من تقسيم الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه انه كانت هناك محمولات عارضة
لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد الاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع
لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن
والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما
والتعبير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني الابيض فان الانسان
لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول العكس اولى لانه لو كان الامر على ما يقول هذا القائل لم يقل
المص كانت هناك سود او بيض او كانت هناك حمر او صفر الى غير ذلك مما لا انتهاء له مما يكون جهة الوحدة فيه عارضة
ولم يعين من بينهما هذين العارضين بل الكون هناك ولم يعاند في الكون هناك شيء حتى قال المص كانت هناك موضوعات
او محمولات ملفوظة او ما توهمه من ان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان
العارض يطلق في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك
فلا تجوز في اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد
بالمحمول قسما آخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان قوم ساري كانت
جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من
حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لها
كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يعتبر معروضاهما الكل معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا
للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق فالمنقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة موضوع
مجرد عدم الانقسام لا غير اي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي مفهومه
مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اي وحدة هي شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات
كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم فمثل الواحد بالشخص لانه لا ينقسم القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون

قوله ولم يعين المص كان هناك سود وبيض ...
قوله ولم يعاند في الكون هناك ...

التي هي من اعتبارات العامل من الصابط بحكم بسراي بتلك النوع من العلق العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل
انضماما بحسبه اي بحسب تلك النوع من العلق مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما
واحد آخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فانه يق وحدة واحدة وعشرة
واحدة فان كل ما له وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولولا الاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا
تعين الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرف في امثالها من الامور الاعتبارية وقد تعرض لها شركة فان
وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فتخصص اي تتميز كل منهما عن الاخرى بالمشهوري اي بما اضيف
اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو عن وحدة زيد وسيجيء ان معروض الاضافة
يسمى مضافا مشهوريا لانه الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض
لها اضافة الى معروضها الا انا نقول تلك الاضافة كما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى
موضوعها مضافا مشهوريا وذكروا في شرح هذا المحل من المتن ما يقضي منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا
يعرض لها شركة وتميز عن مشاركتها بمعروضها وتضاف الوحدة الى معروضها باعتبارين والى مقابلها بثالث
اي الوحدة يعرض لها اضافات ثلاث اثنان بالقياس الى معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيتهما
باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى
والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة
والكثرة بل كل صفة مع موصوفها سالك لهذا السبيل وكذا المقابل اي الكثرة ايضا تعرض لها هذه الاضافات الثلث
فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما يستحيل عروضه لها اي للوحدة
واراد بهما ضدها معروضيهما من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى
القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول مأخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان
ويتعاكس هو وما قبله في التحقيقي والمشهوري وتقابل التضايف قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين في تمام
الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان
اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد الاجتماع
في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وبقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار
جهتين وبقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما القيد
بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان
الوصفان في ذات واحدة وان كان ذلك في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون
احدهما عدميا للاخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له
بحسب شخصه وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوريان كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن من شأنه
في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يق له كوسج وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت
كعدم اللحية عن الطفل او بعينه قبوله له بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم

قوله ولا تتعين الوحدات [illegible] ... [illegible]

قوله لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد [illegible] ... [illegible]

لحية

الحركة الارادية للحمل فان حصة النبيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان
وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب وايجاب فظهر بما ذكرناه ان المتقابلين بتقابل العدم والملكة انما يمتازان عن
المتقابلين بتقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصيتهما
والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهو المتضايفان والا فهما الضدان المشهوريان وقد يشترط في الضدين
ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ
ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد ويسميان المتضادين والضدان بهذا المعنى يسميان الحقيقيين وقد علم مما ذكرنا
ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد
وهذا معنى قوله وبعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا
وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما
وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب اعترض عليه
اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه
والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو عدم البصر
عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب سلب البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار بمجرد السلب في التقابل بحاله وان اريد
سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدميين مضافا
الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين الذين اضيف اليهما العدمان واسطة
كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل
كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة
قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول
كلتاهما منتفيتان عن الحجر مع عدم اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول قد اشترط ان يكون عما من شانه ان يكون
احول وعلى كل من التقادير المذكورة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان
قوله ان اريد باللاعمى سلب سلب البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل اسمائه وتعقل
اسماء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في
اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الاسماء وسلب القابلية وهذا المفهوم
الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان اسماء مفهوم العمى بسلب علم البصر او بغيره او مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل
بحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما استقراؤه لكذا او لكذا فاخص من مطلق استقرائه والاحكام الخاصة بالـ
الخاص لا تلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد به
ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك ممنوع ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه
ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اريد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم
لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وما سماه عدمه

اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والإيجاب إذ المعتبر فيهما أن يكون العدم فيهما
عدما للوجودي وكذا بأن المتقابلين مقتضيان إلى محل واحد ولا شك أن عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل
فلا تقابل بينهما ورد بأن الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة
اللازمة لها عنه وحمل ما ذكرنا من التقسيم بحال العدم مقابلا إذا كان أحدهما مضافا إلى الآخر كالعمى واللاعمى في السلب والإيجاب
وإذا لم يكن أحدهما مضافا إلى الآخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي
إذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم مدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المص وهما
بعد المتضادين وجوديان ثم أن بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل وأرادوا به المحل المستغني عن
الحال ولذلك لم يجوزوا أن لا تضاد في الجواهر إذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك
أثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك أن المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعضهم هو امتناع
الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فإن امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو
الإنسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي الناطق واللاناطق فإنه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل
فإن قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فإن قولنا كل حيوان إنسان نقيض لقولنا بعض الحيوان
ليس بإنسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بإنسان على ما قال الشيخ في الشفاء ليس لكلي الإنسان تقابل الكلي الموجب
مقابلة التناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة أخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا إذ كان
المتقابلان بها لا يجتمعان صادقين ولكن قد يجتمعان كاذبين كالأضداد في أعيان الأمور التي كل أمر مع أمر لا يتصور اعتبار
ورود القضايا على محل ولسنا نعني بموضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت فالمراد من الحلول ههنا
ما يعم حلول الأعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالأمور الاعتبارية قال الشيخ في الشفاء
إن المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والأمر كب كقولنا
زيد فرس زيد ليس بفرس فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد ح وقال أيضا من التقابل
تقابل الإيجاب والسلب ومعنى الإيجاب وجود أي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه أو وجوده لغيره ومعنى السلب
لا وجود أي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه أو لا وجوده لغيره أقول ومما نقلناه يظهر اندفاع ما قيل إذا اعتبر مفهوم
الفرس فإن اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح إما أن يكون بالنسبة إلى الصدق حرفية فهما
في المعنى قضيتان بالفعل أو بالقوة ولا تقابل بينهما إلا باعتبار وقوع تلك النسبة إيجابا أو لا وقوعها سلبا فيرجعان
بالقوة إلى قضيتين وإذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة إلى الصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو
مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا إذ لا يتصور ورود سلب وإيجاب إلا على نسبة لا يقال إذا
اعتبر مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبة إلى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر إليه لم يمكن إدراك وقوع أو لا وقوع
يتعلق بذلك المفهوم كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متساعدان في
أنفسهما غاية التساعد وقد يتصادقان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فإن قلت قد مر أن
المعتبر في المتقابلين هو المحل أو الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت معنى

الكلام

فنقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة
لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك ان الوقوع واللاوقوع فلا يتصور وجودهما الا على
نسبة وعليه مبني قول المص وهو راجع الى القول والعقد يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة
التي هي عملية اذ اخذا في العقل كان كل واحد منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل منهما قولا
ولا شك ان مفهومي البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير
الايجاب والسلب ظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة ومما نقلنا عن الشيخ من
معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت على ما ذكرت من معنى الايجاب والسلب
يلزم ان يكون تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان
تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده
الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الآخر
على ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب
الجزئي فلا يكون رفعا للايجاب الكلي فرد السلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان لانه ليس احدهما عدما للآخر ويمكن
تعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اقول ويظهر مما قيل من اطلاق
التضاد على الكليتين لاجل المشابهة مع التضاد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين
تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل مستنده ما وقع في عبارة
الشيخ على ما نقلناه آنفا من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن
قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيانها ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية لانهما من الحكمية
التي هي امور عقلية تشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان ههنا مظنة ان يتوهم ان التضاد
جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتحاذي والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا
تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي التضايف اندراجا عارضا يعني ان مفهوم التضايف
قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من
التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس
لحصة اخص وبالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض
كان اخص ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث الصدق
والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق
على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على
ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك
المفهوم تحت الآخر وكذا الحال بين مفهومي التقابل والتضايف فان مفهوم التقابل من حيث صدقه على افراده اعم من
التضايف ومن حيث هو مندرج تحت التضايف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر اعم

المندرج فيه عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في بحثنا فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلنا اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسام انفسها صدق التضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا للاقسام غاية ما في الباب ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وقد يوجه في شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك يندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التقابل فقد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحصة من التضايف اخص منه لكن يشكل قوله ومقوليته عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسام الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا في المذاهب الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس جنسا للاقسام بان تعقلها نابلكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في الباقين فقد قال الامام انا قد نعقل ماهية المتضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك نعرفيا عدم تقوم المتضايفين بالتقابل وظاهر ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا للذوات المتقابلة كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي للاقسام التي هي عوارض لتلك الذوات واشدها فيه السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما مجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا وجملة لا حكم بالمنافاة فلا توقف في ان منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لو لا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فما لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الآخر ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم الاول بمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يتسع بعيد الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل ههنا انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهوم مع ذلك لذاته من اعتقاد انه خير وتظهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما تابعة لها فانهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافي ايجاب الخير في سلبه ولما انحصر منافي الايجاب في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا

لا ينافي سلب الحجر الا ايجابا انه يصدق قولنا الانسان ليس بحجر الا انه سلب وكون المنافاة محققة من الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب الحجر ينافيه سلبه واما اقتضاء منافيه في السلب فكلا ولا يرى ان ايجاب الشيء ينافي ايجاب الحجر ولئن سلم اقتضاء منافي ايجاب الحجر في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى لا التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى لا بد له من شيء هو اقوى منه الثالث ان الحجر مثلا يعتقد بين عقد انه حجر وعقد انه ليس بشجر والاول ذاتي للحجر والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الحجر وعقد انه ليس بحجر رافع لعقد انه حجر وعقد انه شجر رافع لعقد انه ليس بشجر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان الامر العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لا تفاوت في التنافي الى غيره لانا نقول انا لا نقول الشيء ان الحال بالواسطة ليس اقوى من تحيز الشيء لصعقه المباشرة فلم لا يكون الحال هناك كذلك وفي بعض النسخ واشدها في التنافي تقابل السلب والايجاب وفيه ان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهو غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا تصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الاخر مع ان ذلك لا اشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والسالبة انما هو التضاد المشهوري على ما سبق وقيل لان امتناع الصدق يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان اراد اعم من ذلك فالعدم والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قولنا القوة والضعف في اقسامه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي ويقال للاول التناقض يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض هو اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احداهما وكذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض بين القضايا اختص مباحثهم بالتناقض بين القضايا اذ المعرفة بالتناقض عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية بل وفي اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة لاجرم حصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا وسهوا في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقضين بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا اولى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من ان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر معه صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتنافيان لذاتهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعى ان التنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان في نفسه اشد بعدا عنه من جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان المأخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لا ما ذكرنا

انهم يسمون تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تسمية معنى بلفظ الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى آخر ينافي ذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا له من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما في زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد صاحب نهارا وليس بصاحب ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس مسكرا بالفعل ويصدقان او يكذبان معا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة فبشرائط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع اي يشترط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما مر بحيث يجوز مع تحقق الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالجهة المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة تتناقضان بعد تحقق الشرائط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالجهة المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة تتناقضان لذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه في احد النقيضين ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اي نحو كان لا يكفي فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاحد النقيضين ان يعين عينها انتفت فيها وذلك بان ادخل كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك النقض الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض كل قضية على ما ذكروه فان النقيضين المتناقضين يجب ان يكونا متحدين من جميع الوجوه ولا تغاير الا بان في احديهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في القضيتين انهما متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر

الا يسكن مع قولنا الحجر ليس بساكن يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل واشتراط الوحدات
الثمان تفصيل لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه
التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول
والزمان او الى الاثنتين اعني الوحدتين الاوليين او الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى
الاجمال وتفويت لمقصوده واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما عرفت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب
الجزئي سلب كلي وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان
لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطا
في اخذ النقيضين واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض من القضايا فمن ذلك يحصل مفهوما القضايا
عند تقابلهما او لوازمهما المساوية لهما حتى يكون عندهم في المتناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويحصل استعمالها
في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله وفي الموجهات شرط عاشر لم يرد به ان المطلقات الشخصية
او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واذا كانت محصورة
الشرائط التسع كما يوهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون
القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها موقوف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال
لتناقض القضايا شرائط ثمان يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في
تناقض الشخصيات يكون تسعا وفي المحصورات عشرا ويطرد ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية
على حدة ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا اخذ العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت
القضية معدولة وقد زعم بعضهم ان المعدولة لا بد وان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك
اعمى او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع لفظ محصل وعلى هذا يعتبر في القضية
المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة
ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي سواء كان الموضوع مستعدا
لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية
صدقا لا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدقا لكان ثبوت الملكة
وسلبها على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود
الموضوع فجاز كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا يصدق نقيضاهما معا بالضرورة وهما السالبتان مثال
الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد
الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند
الخلو منهما بان لا يتصف بالضدين ولا بامر متوسط بينهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من
الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمز المتوسط بين
الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كالذي لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة

بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا سلب الطرفين هنا بل اثبات حالة متوسطة بين الثقل
والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان تكثرت لا تتصور حالة الخلو الا بين اثنين منها وهو معنى على الاخص
ومشروط في الانواع باتحاد الجنس فالتضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما
التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما
القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين
لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا بان الفضيلة والرذيلة ليستا
ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذا الخير والشر فان الشر عدم الخير وثانيا بان تلك الامور
ليست اجناسا لما تحتها فانا قد نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها
خيرات او شرورا او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها
تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا حوالة على ما قد تقرر من ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس
وفصل والجنس لا يقع به تضاد لامر واحد منهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد
فلا يجب دخول الضدين تحت واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحدا في الخارج فالموجود العيني بعينه هو
جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا للاخر
انما هو باعتبار العقل والتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان
التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول فيه
نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية فانهما متضادان مع انهما من
ثواني المعقولات بل من الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزءا لمفهومها كما مر من مثال عدم القيام بالنفس
عدم القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا نسلم ان وجود النوع في
الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبائع في الاعيان وكل من الجنس
والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا المشهوري ولم يتعرض هنا
من اقسام التقابل للاضافة ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة يجيء مفصلا في مباحث الاعراض **الفصل الثالث**
في العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا
التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ما وجوده مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا صدور
عن شيء منها فانها غير موثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية
وغائية فالصواب ان العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون
به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السقف قد تحصل في الحس مع ان السقف ليس حاصلا بالفعل
لانا نقول الصورة السقفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السقف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الحس عين
تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السقف وجب ان يتحقق
فرد من نوع السقف ولما لم يتحقق فرد السقف بالفعل علمنا ان صورة السقف لم تتحقق ههنا فالصواب في الجواب ان لا تم

بصورة

ان صورة السقف تحصل في الخشب واما ان يكون الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية
ما يخص الاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما ويعم غيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة
وهاتان العلتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فخصتا باسم علة الماهية
تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ما منه الشيء كالنجار للسرير
وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير له وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل
والغاية تخصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا توجدان الا للمركب والغاية لا تكون
الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب
غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب وجودها
الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها الذي هو علة ومتأخرة عنه في الوجود فلها اعني الغاية
علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي وقد يسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء
يعني انه لا يبقى بعد ذلك امر اخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من هذه الامور الاربعة علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما
مر ان العلة التامة قد يكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصور
مانع لانه لا بد من اعتبار امكان المعلول مع العلة فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان
فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان مأخوذ في جانب المعلول فاذا اخذ شيئا ممكنا ثم
طلب له علة ولا اشكال مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء
الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة
للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التأثير ولا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تأثيره
وايضا ان المعلول اذا كان مركبا فمجموع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل
بل الامر بالعكس واطلاق لفظة العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح اخر وليس مبنيا على كونها علة
بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه فان قلت اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون
العلة التامة للشيء معدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لامتناع تأثير المعدوم في الموجود ضرورة
وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف عليه
وليس مؤثرا فيه وبديهة العقل وان لم يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تأثير المؤثر
في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تأثيره بامر عدمي معه ولا يلزم
تأثير المعدوم في الموجود ولا انسداد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان مقرونا
بشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف
عن وجود فضاء يمكن الدخول فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود فضاء فيه يمكن
تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق الى الاوهام ان ذلك
الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان من جملة الشيء في وجوده امرا اما ان يكون

بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودًا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان
يكون معدومًا واما بحسب وجوده وعدمه معًا كالمعدّ اذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم
واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والالة كالقدوم للنجار والمعاون للمعين
للنشار والوقت كالصيف للذي يصبغ الاديم والداعي للذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال
الرطوبة للاحراق وبالمعدّ مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجًا اليه وخارجًا عن المعلول
مع انه ليس بما سبق ولا بما الاحد البتة واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل
معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع
الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد
بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكر يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه
جزء للمعلول ولا انه منه ولا انه الاحد ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه
شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى
ما ذكر انما هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والعلة ... هو علة الشيء
بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة
في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية
المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من غيّر القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة
ما يتوقف عليه وجود الشيء اما خارج له او خارج عنه والثاني اما ما منه الوجود او ما لاجله او لا هذا ولا ذاك والاخير اما
ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعدّ ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا
عقليا وهو الجنس والفصل وجزء خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود
الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية وقد يذكر الوافي ما وصفها او باسماء اخرى كما يقال لعلة الماهية
جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغائية غاية وغرض والفاعل مبدأ التاثير وعند وجوده بجميع جهات
التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة
ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان الامر
لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح
لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار
وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل انما هو الترجح بلا مرجح لا ما يفرض ان ارادته او تعلقها لكونه من شرائط التاثير
موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجيحا
بلا مرجح وانه باطل بديهة وانتفاء كما ذكره ولا يجب مقارنته العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا
لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول واستفيد ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة
المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكونه لا يستلزم المناسب من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة لانه وجود المعلول

عند وجود

عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون مسبوقا به لانا نقول اذا وجد الفاعل مع جميع
ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان كان الاول ثبت ما ادعيناه وان
كان الثاني فلا نسلم ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة
ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه فيلزم ترجيح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن ووجوده بعد وجود
فاعله ترجيح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود فاعله ايضا ترجيح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده
بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ترجيح بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده
مقارنا محالا او بعد ما خره عنه غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز اسناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بزمان
قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث مقارن للاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا و
الحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات
التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن
للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف
عليه التاثير بعدية بزمان ممنوع ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول
وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وساير العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا
اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه
بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها الا لما امكن تحقق في جميع الازمنة وجب ان
يتحقق معلوله الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر
وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال الشيء بها في وقت فقد زال ما احتاج اليه وجود المعلول
في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد
فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطاري على وجوده فعدمه الطاري يحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد
مفضيا الى زوال المعلول بل مفضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة
المص يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب فانما اختار ذكر
الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز اولا هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال يجوز انعدام المعد حال
وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في
المعد وان وجب في المعد يعني وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لا يستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود
المعلول بعد المعد لان العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان وجب في المعد دون وان جاز كما يجوز
ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المع بخلاف المعد
القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المع لان المعد يلزم لا
وجود المع على تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل الا ان الاستعداد هو
القوة المنافية للفعل وكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المع في جميع اوقات

الى علة ما الا الى العلة الموجدة له اولا حتى يعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل
فاذا اوجد احديهما ثم انعدمت توجده الاخرى ح ره ان انعدام الاولى توجد المعلول فيه ولا يلزم انعدامه بانعدام
علته المبقية لذو البرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين متعاقبتين على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط
عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شيء آخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد بالشخص علتان مستقلتان على
سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي
واما ان يوجد احدى تينك العلتين فوجد المعلول ثم تنعدم هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان
انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد
الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون علة مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل
ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر
ان المستقلتين المذكورتين يجب ان تكونا بحيث اذا وجد احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد
بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما تم في تعدد العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعلين من تاثير
دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ يجوز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا
بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه دار بزواله ويكون
تاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا آخر وتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع
مركبا من امرين مثلا اكتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية
احد العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا آخر انتهى كلامه
اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل آن انعدام العلة الاولى وجد
علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود
الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد
باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق او غيره نختار انها تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان
الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية
الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا يكون فائدة العلة
الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود
المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان
الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين
زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول
واحد علتان تفيد احديهما اصل الوجود وفي آن انعدامها توجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى
قوله يلزم ان لا تكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا نسلم ذلك وكونها مستقلة اذ المطلوب يمنع جواز بقاء المعلول بعد
انعدام علته باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت

[illegible]

ثم

لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام
الاولى ثبت ما ادعيناه سقط عنه هذا الاعتراض واما ثانيا فلان قوله اذ ان توقف ما يبرهم على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص
شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف ما يبرهم على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون الثاني المشروط بخصوصه
الاخر فاثبت امرا اخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مطلقا وقد عرفت انه لا استحالة في ان
يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل بمعنى الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت
هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون خصوص
شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون
الاخرى علة هف والحل منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء
يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت انه من سوء الفهم بما هو علة حقيقية وكذلك ما يقال لا شك ان الاب
لم يدخل في وجود الابن هو اما فاعل لوجوده او شرط لزم مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلة او شرط للتسخين
الماء المتسخن بها مع بقاء التسخين بعدها فيبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بما اخذ
مخصوصة وحركة معينة علة فاعلة او شرطية من العلة الثانية لحركة المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم
حصوله فيه زمانا مع امور يعد هنالك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من
المبدأ الفياض فصيرورته انسانا او بقاؤه انسانا لعلة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك النار والحار ربما
للماء نعدة مادته لقبول التسخين فيفيض التسخين عليها من المبدأ ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا من
ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين
وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب لذاته وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم
في ان المبدأ الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا
عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه
تعدد بوجه كان داخلا فيه وصار نزاعا فيه ايضا احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كان
مصدريته لهذا غير مصدريته لذلك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان
وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم
التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان تستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا في
المقدر خلاف فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وينقل الكلام الى مصدريته لتلك المصدرية حتى يتسلسل
واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم ما مصدره فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي مصدريته
لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركبه او خارج عنه معلول له لما مر انفا
وينقل الكلام الى مصدريته حتى يتسلسل او نقول كان الصادر هنا شيئين احدهما ذلك الشيء الذي ادعى صدوره
عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو ساقط لما ادعيتم من اتحاد العلة عند اتحاد العلة
وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فيستغني عن المصدر فلا لابد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول

ما عساه يصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول
اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع
البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة
تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا وسابقة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية
تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا
المقام حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل ارادوا امرا مخصوصا
لا ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له مع ذلك غيره وصحح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى
المراد بطريق التجوز بما لا يسكر فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض بان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى المذكور
عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات
المصدر لما مر آنفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيلزم كون احديهما لا اقل خارجة معلولا له ويتم الكلام الى آخره واعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او
غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض
ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر معين فلا نم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون
موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون في الحقيقة فاعلا حتى يلزم وجودها
لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي آخر له خصوصية مع معلول آخر
فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الملحوظ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور فسلمنا ان
الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لانا اثبات المط ليس متوقفا على وجود
الخصوصية بل يكفيه تقدمها على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول لو اوجب تعدد
الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه
تكثره لكنه باطل لان جميع ما سواه مسلوب عنه بالضرورة وما يتوهم من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق
في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه فيتقدمانه ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد
من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة مدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف في حد نفسه
في الخارج بالسلوب الاضافات وان لم يكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه
والمسلوب وانما المتوقف على تعقلها هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما
كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر ولم يصح الاستدلال به عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا
لما رأينا ان الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المع
تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المع وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير
طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما رأينا ماء او لا نار معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حر معه
كما كان مع النار علمنا تخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما متغايران فلو رأينا آثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال

بناء على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث انه لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لامرين كا و ب مثلاً كان مصدراً لا
ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا هو صدور ب
وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب قال الامام العجب ممن يضيع عمره في المنطق ليعصمه
عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم تعرض للكثرة باعتبار كثرة الاضافات وانه
اشارة الى جواب سؤال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو
الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون
احدهما علة الآخر والآخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المع
الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجوداً ووجوبا بالغير وامكانا لذاته فيصلح عنه بحسب كل
جهة من تلك الجهات امر آخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاشياء الخارجية ولما كان
جواب هذا ظاهراً لانها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو
كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدراً للمعلولات الكثيرة فالواجب تعالى يصلح ان يحصل منه الممكنات
باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يحصل بعض معلولاته بواسطة البعض وح يحكم بان الصادر الاول عنه
ليس الا واحداً واجيب بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور
واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور واقول ان سلب شيء عن شيء
لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمصنف في شرح
الاشارات مذهب كثير بكثرة الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا
مبدأ اول ولنكن ا وصدر عنه شيء واحد ولنكن ب فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب
شيء ولنكن ج وعن ب وحده شيء ولنكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر
عن ب بالنظر الى شيء آخر صار في ثالثة المراتب ثلاثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده
ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وعن ب بتوسط ج سادس وعن ب بتوسط د سابع وبتوسط د ثامن و
بتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة
المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار
ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى
ما لا نهاية له وهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد وهي كالامر وعلى هذا الوجه يكون
الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحداً
فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض الوارد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا ينعكس يعني
ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين مستقلتين كل منهما باجتماعهما خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول
انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بعليته الثاني انه لو
توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التأثير الى شيء آخر

وان توقف على احديهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف

الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج

الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول

النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له

الاحتياج اليها فلقائل ان يقول انه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مط بل يجوز ان يحتاج

لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة

من جانب المع الى علة ما وتعين العلة من جانب العلة واعترض صاحب المواقف بان ما ذكر من احتياج المع الى علة ما بحيث

يكون التعين من جانب العلة انما هو لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز

ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم احدهما لا

بعينها الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي وح الحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا

من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المع الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين

ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحد منهما بل يكون

محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم

احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا فلما ان يحتاج في الدليل الثاني سقوطا انها وهو ان يتوقف المع

على احد العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصي

اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان بعين كل واحدة منهما احتاج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانب

العلة يلزم احتياجه الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارد تا على سبيل البدل او على التعاقب

لا يلزم محذور واذا المتعين العلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هي الموجودة ح دون التي ان توجد بعد او وجدت

ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء عنها ايضا لانهما انما يكونان للموجود

الخارجي فان استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا

يتصف بشيء منهما والطبائع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المص ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة

ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل

متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والمستثنا اي العلية والمعلولية من ثواني المعقولات اقول لا شك في

انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث يعرف بالتامل وبينهما متناسبة

المصادقة فقد يجتمعان في الشيء الواحد بالقياس الى امرين بمعنى قد يكون شيء علة لامر ومعلولا لامر اخر كالعلل المتوسطة

ولا يتعاكسان اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغيره ولا

المع علة لعلتها كذلك وهذا اي المستثنا مثلا زمان وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما ذكر على

بطلان التسلسل فكانه يدعي بداهته كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان علة لعلته

لكان متقدما على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان

الزمان

بل بالذات في نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية
الشيء لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مغايرا له في اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد
من تصوره اولا ثم تقريره ما فائدة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى
العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال الامام فالاولى ان يبين كل واحد منهما
على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر الى ذلك الواحد فيلزم افتقار كل واحد الى نفسه والتزم اذ الافتقار نسبة
لا تتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يبين نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا
معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعني الوجوب والامكان
متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة بكيفية التغاير الاعتباري اقول فيه بحث لانه يجوز ان
يكون لكل من الشيئين جهتان تتغاير بهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب بان مراد الخصم ان الجهة لا تكون
مما يصحح ابطال المراد كلاما في بطلان الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا
ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد تحقق الدور يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه لا من جهة واحدة ولا يقدح في
ذلك ان يبنى على كونه مفتقرا صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى له مغايرة للاولى كما هو مصحح
فان منشأ احد النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي بان ان
اراد بالافتقار في الدليل المذكور عدم امتناع الانفكاك مطلقا فهذا يقتضي ان الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز
ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين والذي يلزم من تفاسير هذا
المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع تعقل التاخر
اي تاخر المفتقر عن المفتقر اليه في التاخر ما جاء من النسبة في التقدم بعينه اذ نقول حينئذ اذا ادعيت تاخر المعلول بمعنى
المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للاخر وهذا
هو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصوره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المذكورين والمرضي
اولى الجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة والمعلول ترتيبا عقليا يصحح ان يقال كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا
لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد ففي الضرورة هناك معنى
يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى يقال بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه
ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فحاصل الاستدلال
انه لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى
نفسه وذلك باطل ضرورة فان قيل اللزوم ممنوع وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون
محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيد والا لزم تخلف الشيء عن علته
القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان ماهية كل منهما علة لوجود الاخر او ماهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر
علة لوجود الاول قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة
البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان

كون حيثية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد ان تكون
موجودة قبل وجود معلولها اليه ما عرفت اعني التقدم بالذات المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه ولا يتأتى معروضاهما في
سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واحدة وذلك لكونه
ممكنا فلا يمكن لا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تحيله لا موجدة وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المع
لكن الواجب لم يعلم ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واحدة لما تقدم فلو لم يحصل الموجود في الممكن
لم يوجد شيء منها فيجب وجود علة واحدة لذاتها هي طرف للسلسلة اول من وجودها في سلسلة الممكنات الى غير
النهاية يقول كل منها يجب تقدم وجود غيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واحدة
لذاتها مصادرة وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وجملة اخرى لم تفصل منها هذا هو برهان التطبيق
وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان
احدهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه فنطبق بين
الجملة التي قد فصل منها آحاد متناهية والجملة الاخرى التي لم يفصل منها تلك الآحاد اي نطبق الجزء الاول من احديهما
على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الثاني الى وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي
الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي
الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بمقدار متناه فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه
واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي
فقد يكون لعدم التناهي واجيب الحق لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها حصول
جملة اخرى ثم من توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من
اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه محال وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه ونقضا فان الدليل منقوض بالاعداد والحوادث
التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول
بمنع الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن
الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم ان ما سوى عدم التناهي ليس
محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هو متناه وعن النقض
بالنامتين اعني الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي توجد معا لكن لا ترتب فيها كالنفوس الناطقة بان
المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق فيهما وسيصرح المص بذلك في بحث حدوث العالم
واما الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعها في الوجود والترتيب بينها فهم يقولون بانه اذا كانت الآحاد
موجودة معا كالعلل وكان بينها ترتيب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني
بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا تسهيه واذا لم يكن موجودة في الخارج معا او لم يترتب لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد
الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها
مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى الجملتين بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت موجودة

معا

معاً اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معاً ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من
كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما
بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى في اعتبار بازائه واحدا من الاخرى لكن العقل لا يقتدر
على استحضار ما لا يتناهى لا مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع
التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه بانك تتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد
الحصى فانك في الاول اذا انطبق طرف احد الحبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء
جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد هناك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اولا ووقوع كل واحد من
آحاد الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معاً من الامور الممكنة وان لم يكن
بين آحادهما ترتيب فالعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة آحادهما
مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة
معاً ممتنع سواء كان بينها ترتيب او لا ولان التطبيق باعتبار التسمية يجب ان يتعدد كل واحد منهما باعتباريهما او
تناهيهما لوجوب ازدياد احدى التسميتين على الاخرى من حيث التسمية برهان آخر على استحالة التسلسل تقريره انا نعزل
المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب العلل او العلة المحضة اذا كانت التسمية في جانب
المعلولات ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه على التقدير الاول وتحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصفي
العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار
احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول في زيادة وصف
المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها
وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة بل على معلول المتقدم عليها وذلك لان المعلول هو بعينه تلك العلة المنطبقة
عليه وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما وكل علة ومعلول
منطبقين لا بد ان يكون فوقهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها يحصل سويهما واحد غير منطبق كان
هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك
المعلولات على علته فلا يكون علته متقدمة بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة العلل على
سلسلة المعلولات بواحدة وهذا بانقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق على علته بل
على علة معلوله المتاخر عنها وعن ذلك المعلول المحض فكل معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم
على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحد وينقطع السلسلتان معاً ولان المؤثر
في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وفي علله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يتم
بدونه وكيف يحتاج الجملة لشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان آخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة
اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائه في
الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه الممكن واذا كان الجميع

موجودًا ممكنًا موجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه وهو ايضا كذلك لاستلزامه كون ذلك الجزء
علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد
لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول ذلك المركب عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال
لا يجوز ان يكون جزؤه لان كل جزء محتاج الى ما لا ينتهي من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر
آنفا ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءً
من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا لتوارد علتان على معلول
واحد شخصي وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية فيقف
وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية هذا وبما
ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة تركبها بنفس
السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن
فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها
الذي ليس نفس ذاتها وان اريد بالعلة الفاعلية فلا نم استحالة تركبها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونه
علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله
كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار
وحده بل مع فاعل الخشب نعم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء محتاج الى علته فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة
الى ما هو علة لها بوجه لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها يعاونها في ايجاده
وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد بها بنفسها
علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث
يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كحركات السرير وهيئته الاجتماعية بعد حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة
التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء
الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وهو ايضا ظاهر البطلان واما ان يراد بها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث
يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت
علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف
وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها
ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض
للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدمة عليه بحسب الرتبة حيث
يعتبر من جانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المبدأ الاول فانه جزء من السلسلة
تتحقق السلسلة عند تحققه ويقع بكل جزء منه جزء منها فان نفسه جزء من السلسلة يكون علته المجموع الذي قبله
من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى النهاية فان قيل ما بعد المبدأ المحض لا يصلح علة مستقلة بالايجاد

السلسلة

السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع
يفرض ولا توجد السلسلة الا معها وبتلك العلل ولا شبهة في انه كاف في تحقق السلسلة بل لا بد من الغير المحض ايضا قلنا
هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على ما حققت في تعريفنا ان علة
كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل لعلة الاجزاء في ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة
لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر
تاثيرا قلنا ما ثم بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء علل لبعض الجملة لا يستقل بايجاد الجملة
بل يحتاج في ايجادها الى معاون خارج هو علتها القريبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة
الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل واحد منها بعلة وقولهم انها ممكن
مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة من غير ان يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى
غير علل الآحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او
داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل ولذلك
بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علته وما ثم ان وجودات الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال
عن التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده
وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فتحقيقه ان يكون مقدما على قوله ولان المؤثر في المجموع الخ وهذا اخر لو وجدت سلسلة
العلل التي فيها الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفتان
حقيقتا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد
بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول
على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزم
عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وهذا اخر لو وجدت
سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدد الالوف الموجودة فيها اما
ان يكون مساويا لعدد آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدد الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدد الالوف
لان معناها ان يوجد لكل الف من الآحاد واحد حتى يكون عدد ما مر الف مرة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان
الآحاد تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدد الالوف والاخرى بقدر الزايد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة
الالوف اما ان يكون من جانب المتناهي او من جانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان
كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيأتي الترديد اما لزوم التناهي على التقدير
الاول فلان عدد الالوف متناهية لكونها محصورة بين الحاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية
اعني الزايد على عدد الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدد الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد
المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألفة من الجمل المتناهية الاعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على
التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزايد على عدد الالوف تقع في جانب المتناهي فيكون متناهية ضرورة

احصيناها من طرفي السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف بثمانية وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي
عدة الالوف ايضا ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عددا وآحادا على ما مر ووردت بمنع المقدمة القائلة بان هذا ايضا
لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن دفعه بنحو الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا
متناهيتين او غير متناهيتين فهما اما متساويتان او متفاوتتان وبينهما في التسمية اي العلية والمعلولية وليس
المراد بهما فيهما العلية والمعلولية مطلق الفاعلية والمعلولية على ما سيتضح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم
على معنى انه اذا تحققت العلية في عروض وجودي في هذا معنى تكافيهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في عروض
عدمي تحققت المعلولية في عروض عدمي وهذا معنى تكافيهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تأثير العدمي في الوجودي ويلزم
منه للتسلسل انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة ايضا
وجودية فان قلت ان تأثير الوجودي في العدمي لا يجوز ايضا ما ادعاه تماما لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية
وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته
من انه ان صح ان عدم العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علة فاعلية
للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي فهو فيه اولا مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي
هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب لا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي
وجوديا لكان عدميا وملكة ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ الموجود لا يحصل الا عن موجود فعدم تلك العلة
علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول
واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون للملكة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجدة اذ من الممكنات ما لا مدخل في الوجود
ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود لانه فيلزم ان يكون معلوله ايضا موجودا لوجود علته لجواز ان يكون
وجوده موقوفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما قال الحكماء البسيط
الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى
بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما تقوله الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد
النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين الذين وقع نسبة القبول
بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشيء يجب عنه وجوده
وجود المعلول والقابل له لا يجب عنه وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا
استجمع شرائط تأثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المعلول منه فكذا نقول ان القابل
اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده لا يجب
معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المعلول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك
بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا للمعلول من حيث انه فاعل بدون القابل اذ لا يتصور استقلاله
والحاصل من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد
من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو محال اولا مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية

كما صرح به هذا المحقق في امتناع الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب فيما نحن فيه من جهة واحدة

بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب المجانسة بين العلة والمعلول ان كان

المعلول محتاجا اليه اشد الى الماهية لعله والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته وماهيته يجب ان يكون

ماهيته مجانسة لماهية العلة والا لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجا الى نفسها او الى نسبتها وان كان محتاجا الى العلة

في تشخصه فلا وهو غير مستحيل لان يتفقا في الماهية وان يختلفا فيها ولا يجب ضد واحد السببين على المصاحب اذ كان

شيء علة فاعلية لآخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون لذلك المصاحب فاعلا لذلك

الآخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب

كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس الشخص من العنصر بانه علة

ذاتية لشخص آخر والا لزم تناهي الاشخاص يعني لو كان الشخص من العنصر بحسب ذاته وماهيته علة لآخر منها لزم ان يكون

كل شخص علة لآخر منها لاشتمالها على تلك الماهية ويلزم تناهي اشخاص العناصر مترتبة موجودة معا وفيه نظر لا ما

لا نم انه يلزم ان يكون كل شخص علة لآخر وانما اللازم ان يكون كل من اشخاص العناصر لاشتمالها على الماهية العنصرية علة

لذلك الشخص الآخر المعلول فرضا ولاستغنائها عنه بغير دليل آخر على ان العناصر ليست علا ذاتية بعضها لبعض

تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل نسبته كلها في ذلك سواء فيستغنى ما فرض

معلولا عما فرض علة بغير ذلك المفروض هف فيه نظر لان معنى العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة بماهيته

وحقيقته لا ان يكون العلة هي الماهية بحيث لا يكون لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول

واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم تقدمه بدليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص آخر

منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على شخص آخر منها ومتأخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لا بد

وان يكون متقدمة بالذات على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتأخر لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس

الامر وامكان التقدم والتأخر بحسب نفس الامر ثم ولتكافؤهما دليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر يكافي شخصا آخر

في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للآخر من العكس والمتكافئان لا يكون احدهما علة للآخر ويرد عليه وعلى الدليل

الاول والثاني انهما مبنيان على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب الماهية وهو ثم ولتغاير احدهما مع صاحبه دليل آخر

تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا

الحكم ممنوعة والاستواء في المعية على تقدير التسليم لا يصدق ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد يقينا والفعل ما يفتقر

الى تصور جزئي لتخصيص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات يسمع بها الفعل اشاره الى مبادي الافعال

الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مرتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر

تصورا مطابقا او غير مطابق وانما يعني ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء

فلا يقع منه جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ويليه شوق وينبعث عن ذلك التصور وينشعب

الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع اذا كان مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة

والى شوق نحو دفع وغلبة وانما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى

بالارادة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومن يعلم ان الفعل الاختياري

قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية ابعدها سابقة على الافعال عير مريد لتناول ما يشتهيه

كما اذا منع مانع من حياء او حشمة وعند وجود هذا الاجماع يرجح احد طرفي الفعل والترك الذين يتساوى نسبتهما الى القادر

عليهما ويلتبه التحريك من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء هذا وقيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي

التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من وقوع الشركة يتوقف على وجوده لا ما قبل حدوثه السواد

المعين مثلا لا يتصور الا سوادا وانضمام هذا الحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كان ما لو

لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث تشخصه المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو

توقف وجوده على مثل هذا التصور كان مردودا واجاب المصنف بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في

الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما

يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج فلا يلزم الدور

والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية

اشارة الى جواب سؤال ربما يورد وهو ان الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها لا نسبة من تصور الحركة

عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة فيها

بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود

فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا يحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة

الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا ويتبعث منه ارادة كلية

متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة

واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها

يتخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه ويبقى واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق

به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة باستمرار الحركات

وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة مقتضية

لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علة

جزئية حادثة والكلام فيها كالكلام في الاولى فيتسلسل ثم الشأن كان دفعه فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا

محالا لان السابق معدوم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله يكون السابق من هذا التخيلات

علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة

الى اخرها يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور وهي تعد امر الحصول للاحق لان العلة المعدة يجب ان لا يجامع

المعلول على امر يعرفه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كمن يمشي مثلا انه

يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود التي في اثنائها اما لغفلته عنها او لاشتغال نفسه

بشاغل من خوف او مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل من الحدود التي يفرض في المسافة او تخيل

بعضها

بعضها دون بعض الاول يقتضي بصورات غير متناهية مراتب غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف التي لا تتناهى شاهد للسالك كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز

تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها الا اذا اجاز ذلك في بعض المسافة والحركة في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا تكون التخيلات والارادات منفصلة كما زعم وجعل انفصالها سببا لانقسام الحركة واجاب عن

اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع ثم شرع في تحقيق ذلك وبيان ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد مستمر من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا

وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها او توجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على مسافة بعضها على القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور

وارادة جزئيين وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجاب به عن سؤاله وما اعترض به على

الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة مسلمة ويشترط في صدق التأثير على المفارق الوضع قال الحكماء يشترط في

ان يصدق على المفارق للمادة اعني الصور والاعراض المفارقة لها انه مؤثر وضع خاص بنفسه وبين ما يؤثر هو فيه لان

الصور والاعراض المفارقة قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون

بما ذكر من الوضع ولذلك كان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او ما كان له وضع خاص بالقياس

اليه والشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها اليه واعترض عليه بانه ان اراد بواسطة المادة توقف

على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض موقوفة عليها فتوقف فعلها ايضا عليها لما امر

لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التأثير وان اراد بها ان لوضعها مدخلا في تأثيرها فذلك ممنوع فان المادي متأثر

عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتأثير فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصله بالمادة مؤثرا لخصوصية

ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تأثيره وان كان حلاله في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التأثير والتأثر

في ذلك وايضا فان النفس الناطقة تتأثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية

كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية ذوات اوضاع

وما قيل من ان هذه معدات للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد وهو تأثير ايضا والتناهي اي

يشترط في صدق التأثير على المفارق تناهي آثاره فيكون قوله التناهي معطوفا على قوله الوضع والظاهر من هذا العطف

توقف تأثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التأثير متوقف على الوضع

مستلزم للتناهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي اعتبرناها

بصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى آثاره اشار الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي عما

من شأنه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر بالنظر الى آثاره انما يكون بحسب المدة او العدة او الشدة لسلب

ما ثبت ساهيه بحسب تلك الامور الثلاثة على ان القوى الجسمانية لا توصف باللاتناهي آثارها مطلقا وذلك

اعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي آثاره الا بحسب احد تلك الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى

عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف المؤثر بالتناهي او باللاتناهي نظرا الى آثاره فلا بد

ان يعتبر اما عددا لآثار وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي
بحسب المدة او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج
عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك لان بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت
في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي
زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان
اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة والحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فيصدر عنها اشد
واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناهية في الشدة والمفروض خلافه واعترض عليه بما لا اثم ان قطع تلك المسافة في
ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر لان
القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ تتفاوت مقابله والطبعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي
والكثير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عن التناهي تاول الاشكال ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل
بمعنى انه كلما كان اكثر كان تحريكات القاسر له اضعف لكون معاوقه ومما نعته اكثر واقوى لانها تعاوق بحسب طبيعته
وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوة جسمانية
من مبدأ معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكثر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه
لزم ان تتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فما لضرورة
منتهى حركة الاكبر ويلزم منه تناهي حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ
المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير الطبعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة
اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في قبول
الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع
من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما تقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم
منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة حجميهما وينقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها
عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ العقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب
بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المجردة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان
انما قام على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار
ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ان يكون هي
مبادئ لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذ كانت واسطة فلم لا يجوز ان يباشرها استقلالا انهم
ويقصلا بانه ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد
فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في حوادث لمثل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما
استدلوا على وجوب تناهيها بالزيادة كل يوم احابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات
فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة مؤثرة على

الافعال

الافعال وهذا المعنى حاصل في المحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية مؤثرة على تحريك الكل ازيد من كون تلك القوة مؤثرة على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية مؤثرة على تحريك الجزء ازيد من كونها تلك القوة مؤثرة على تحريك الكل اى كون القوة القسرية مؤثرة فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة والنقصان ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات متناهية كانت او غير متناهية وليس يلزم هذا الجزء من التفاوت في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية لا تكون لتحريكاتها مبدأ ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني من جانب المنتهى ولو سلم ان لها مبدأ فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسر وابطأ في الطبيعة من غير انقطاع ولا حسبان التفاوت بالسرعة والبطء يستند الى التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطء فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اقول للقائل ان يقول اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاؤها ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذا اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور لجواز ان يكونا متناهيين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كانت اجزاء الحركات الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة فيمتنع عدم التناهي بحسب المدة ويسقط المنع المذكور فغلط لان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل واذا جزئت الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعنى به انها لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور وكذا ما يقال من ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان اطولية الزمان تستلزم زيادة عدد الحركات فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيتين بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض غير متناه عددا فباطل لان اطولية زمان الحركة انما تستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة والبطء وذلك ممنوع نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس كلاهما للزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران العددان اللذان هما مبدأ العدة ومنتهاها واما على الثاني فالحاصران هما حركتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد التسليم فالبرهان على تناهي القوة الطبيعية انما يجرى في قوة حالة في جسم لا مطلقا فينقسم بانقسام ذلك الجسم على التساوى كالطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبعي المقابل للتحريك القسرى مساو للتحريك الصادر عن النفوس الساذجة والحيوانية

أيضاً مع أن أكثر تلك الفصول لا ينقسم بانقسام محالها وأيضاً أجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو من معاوقات
بمقتضى طباعها فيها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك الفصول بحسب تلك المعاوقات الحاصلة في الفاعل
المركب ولا يصح أن يسند الحركتين على نسبة الجسمين وكذا برهان تناهي القوة القسرية إنما يجري في قوة قاسر لجسم حالة
ما ذكرنا أعني الجسم حلت فيه قوة لا معاوق لها فيه فيقتضي بانقسام ذلك الجسم وذلك لأن مبناه على ما سبق على أن
التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين إنما هو بحسب التفاوت بين معاوقي طبيعتهما والتفاوت بين المعاوقين إنما هو
التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم أن هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من
الفلاسفة بناء على أصلهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية تأثيراً وأما القائلون بإسناد الممكنات إلى الله تعالى ابتداء
فلا يثبتون مؤثراً سواه فهم بمعزل عن هذا البحث والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب قوله ذاتي ومن يحصل
والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب منهما قابل الحال وهو واحد قال الحكماء لما
تلازم الهيولى والصورة وثبت أن كل ما كان كذلك فلا بد أن يكون أحدهما علة للآخر فإما أن يكون الهيولى علة للصورة أو
بالعكس والأول باطل لأن المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً فتعين
كون الصورة علة فلا يخلو إما أن يكون علة مستقلة وذلك باطل لأن الصورة والشكل يوجدان معاً والهيولى متقدمة
على الشكل لأنه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها
فلم يبق إلا أن الصورة شريكة لشيء آخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل المحل واعترض على ما قالوا بأنا لا نسلم أن
كل متلازمين لا بد أن يكون أحدهما علة للآخر فإن المتضايفين متلازمان مع أنه ليس أحدهما علة للآخر ولئن سلمنا ذلك
فلا نسلم أن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً فإن ذلك مما لم يثبت ولو سلم فلا نسلم أن الصورة مع الشكل فإن الشكل
عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب إحاطة حد واحد أو حدود بالمقدار وتلك الهيئة متأخرة عن وجود ذلك الحد أو الحدود
وهي متأخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متأخر عن الجسم المتأخر عن الصورة لوجوب تأخر الكل عن الجزء ولو سلم الحكم فلا نسلم
بأن المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء إنما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما لا يقال
لعلهم أرادوا أن الصورة مع الشكل زماناً لأن تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وأيضاً لو تم ذلك لدل على أن
الصورة ليست جزءاً أيضاً من فاعل الهيولى لأن جزء الفاعل أيضاً يجب تقدمه على المعلول وأيضاً احتياج الشيء في وجوده إلى ما يحل فيه
باطل قطعاً لأن الشيء ما لم يتشخص موجوداً في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لأن وجود الأعراض في نفسها متقدم على حلولها التي
من جملتها حلول شيء آخر فيها لأنا نقول إن المحتاج إليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتأخر عن المحل هو الحال المتعين بأعراض في
المحل ولا محذور لأنا نقول إن الطبيعة لا وجود لها إلا في ضمن وجود الحال المتعين فمثل وجود المتعين لا وجود للطبيعة
فلا يتصور كونها جزءاً للعلة الفاعلية لوجود خارجي كما زعموا ولو سلم أن احتياج الشيء في وجوده إلى ما يحل فيه ممكن فلا
نسلم أن ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فإن الصورة الجسمية قد يزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم
بالضرورة أن الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده إليه وأجيب عن ذلك بأن الحال إذا لم يكن محتاجاً إلى محله في
وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فإنها جوهر مجرد بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج إليها في
قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من أن يحل فيها فمثل هذا الحال يجوز أن يكون علة لوجود المحل وشريكاً لعلة

وقوله

وإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلّم لكن لا يلزم منه إلا أن يتوقف حلول الحال على
وجود المحل فيه ولا استحالة فيه إنما المحال أن يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس كذلك بل اللازم
وأما أن الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده إليه فذلك إذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية إذا زالت
عن الهيولى يخلفها صورة أخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي أحد الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وسمه الهيولى
في تقومها بها شيء فإنه قد قائم متعاقبة يزول واحدة منها ويقوم مقامها أخرى فإن قلت إنهم قد ادعوا أن الصورة
محتاجة في عوارضها المشخصة إلى الهيولى فلا يتصور كون الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت معينة أو غير معينة
قلت إنهم أرادوا بالعوارض المشخصة ههنا العوارض اللازمة لتشخصها التي إذا زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه لا
العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهم العبارة ولذلك عدوا في العوارض المشخصة أمورا كلية لا يتصور استفادة
التشخص منها كالتناهي والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة للأشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة
إلى الحال قابلا له وبالنسبة إلى المركب منهما مادة له وهذا الحال المقوم للمحل يسمى بالنسبة إلى المركب منهما صورة له وظاهر
هذه العبارة يوهم أن المادة والصورة بمعنى [illegible] المادية والصورية إنما يطلقان على الهيولى والصورة إذ المحل
المتقوم بالحال ليس إلا الهيولى والحال المقوّم للمحل ليس إلا الصورة ولكنك قد عرفت فيما سبق أنهما تعمهما وغيرهما
من الجواهر والأعراض التي يوجد بها أمر بالفعل أو بالقوة وهو أعني الحال المقوم للمحل لا يكون إلا واحدا إذ لو تعدد فإن
استقل بتقويم المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وإن لم يستقل كان المجموع مقوما له وكل منهما جزء المقوم
أولا فيه مغالطة إذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال أعني إمكان حصول الحال
في المحل ذاتي وإلا يلزم الانقلاب لما كان فيهما مغالطة أن يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن
المحل قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فإن النطفة لا تقبل الصورة الإنسانية ثم إذا صارت جنينا قبلتها أجاب بأن
القبول أعني إمكان حصول الحال في المحل مستمر أبدا لا يختلف أصلا بل ثابت في جميع الأحوال لكن القبول قد يكون قريبا
وقد يكون بعيدا فإن قبول النطفة للصورة الإنسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد أن لم يكن هو قرب
القبول بعد بعده حصول استعدادات للمحل استفادها من الأمور الحالة فيه واعلم أن ما نقلناه عن الحكماء في هذا
البحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمصنف لما كان منكرا لهما كما سيجيء كان المناسب أن لا يذكر هذه المباحث أو يذكرها
على سبيل النفي والإنكار لا على طريق الإثبات والإقرار والغاية علة بماهيتها أي بصورتها الذهنية لعلية العلة
الفاعلية يعني أن تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا إذ بسببها يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون
الغاية علة للمعلول الذي يصدر عن الفاعل ومعلولة في وجودها العيني للمعلول فإن وجود الغاية في الخارج مترتب على وجود
المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم أول الفكر آخر العمل
فإن النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي أي الغاية ثابتة لكل فاعل يفعل بالقصد
والاختيار فإن الفاعل إنما يقصد الفعل لغرض أما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول إلى المنتهى والحركات الاختيارية
الصادرة عن الحيوان لها مبادئ أربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدأ
الذي قبله هو الإجماع من القوة الشوقية والأبعد منه هو تصور الملائم أو المنافر فإذا ارتسم بالتخيل أو التفكر صورة في

النفس فحركت القوة الشوقية الى الاجماع فحركت القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى
هو غاية للقوة الحيوانية المحركة وليس لها غاية غير ذلك وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا
وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى فمثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن
المقام في موضع وحصل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فصار نزوعه
الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقائه لصديق له فيشتاقه
فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية
القوة الشوقية بل معنى آخر لكنه يتبعه فيحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي القوتين المحركة
والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل
بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اي وان حصل غاية القوة الشوقية فرضا انه كان المبدأ هو التفكر او مادته ان كان المبدأ هو
التخيل مع خلق وملكة نفسانية كالعبث باللحية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع
مزاج كحركات المريض او عبث فجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر اليه واثبتوا للطبيعيات
غايات الحكماء مما يطلقون الغاية على ما يتأدى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل
ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه
لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي للاسباب الاتفاقية غايات ما يتأدى اليه الفعل ان كان يتأدى اليه
دائما او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان كان نادرا مساويا او اقليا
يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتأدى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا بان الفعل ان كان
مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التأدي كان التأدي دائميا وكان الفعل سببا ذاتيا له وما يتأدى هو اليه غاية
ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التأدي فلم يكن هيهنا سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب انه ليس كل ما
هو معتبر في تحقق التأدي للفعل جزءا من المؤدي فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما
جزءا منه فالمؤدي اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفكاكا مساويا لاقترانه او انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى
بالسبب الاتفاقي وما يتأدى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبر ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة في تأديته كان
سببا ذاتيا للمسبب الذي هو غاية ذاتية له مثاله ان للسائل للحجر موضعا فيصل الى الكنز فان الحجر من حيث هو حجر ليس تأديته
الى الكنز دائما ولا اكثريا فلا جرم كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحجر كونه
في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى محل الكنز مع سلامة الحاسة كان الحجر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه
والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية قد يكون بسيطة فالفاعلية كطبائع البسائط العنصرية
والمادية كهيولاتها والصورية كصورها والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد يكون مركبة فالفاعلية
كمجموع العقل والصورة بالنسبة الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة
بالنسبة الى صور المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الالية والغائية كمجموع شرى
المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية واتصف كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة

الى الحركة

الى الحركة حال حصول الحشم مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كون
هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الحشم متحركا
الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء
الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له
والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سائرها وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية فالعلة
الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما ان يقترن
بشيء ما هو علة حقيقة فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا للاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثاني
اقتران بشيء ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول تسمى عرضية فالفاعلية العرضية
كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا مسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي في البدن
عن تبريده فلما زال المانع عنه بردته بطبيعتها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد ينسب بالعرض
الى ما يقربها او يزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة السواد مثلا فان ذات
الخشب علة مادية ذاتية وما يقربها اعني الخشب ملحوظا مع صفة السواد علة مادية عرضية والصورية العرضية كصورة
السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب
وحصل بتبعيته شراء المتاع ايضا وايضا كل منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي يكون جنسا للعلة الحقيقية
كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذا في سائر العلل وايضا كل منها اما قريبة او
بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا
القياس في سائر العلل وايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كسفينة واحدة يحركها جماعة متعددة والخاصة كسفينة
واحدة يحركها واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم الحادث الزماني من المبادي العرضية لانه مقارن لما هو علة
ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر
ان كان موجودا يعقد وجد الاثر وان كان معدوما ومنا فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل
بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو
ان باين الوجود في العلة لا يجوز لكنه لم يثبت على انه والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة هو المحل المتقوم
بالحال في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب منه ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه
اي في وجوده او عدمه وقد تقدم ان المؤثر يجعل الماهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك الماهية اذ لا مغايرة بين
الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا والاخرى مجعولا اليها واسناد الماهية اسناد الوجود
وقد سبق ان العلة المادية والصورية تسميان بعلة الماهية والاخريان اعني الفاعلية والغائية تسميان بعلة
الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاتصافه
بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما توهم بعض
الفاضلين من ان العدم اولى بالاعراض الغير القارة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها ويكفي في وقوعه تلك الاولوية

المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض وفيه فصول ثلثة الاول الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب لذلك ان تقدم بيان احواله على بيان احوال العرض وقيل من قدم مباحث الاعراض نظر الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر واورد هذا انه تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اى الاختصاص الناعت وهو العرض او لا بعيد او لا يحل في الموضوع وذلك اما ان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن ظاهر فالواو كذلك اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لانه يكون تعريف الجوهر هو الموجود لا في موضوع و معناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعنى المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اى لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو المادة اولى وقد جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقول او غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اى من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا تدل الدلائل على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استحالة في وجود جوهر غير جسم يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الاخر مقوما له وايراد تقسيم اخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شئ او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزءا منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزء منه او لا مدبرا ولا جزءا منه وهو العقل او جزؤه والموضوع والمحل متغايران وجودا وعدما في العموم والخصوص فظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من ان المحل المستغنى عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد بين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض فقد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون

لا في موضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل
المقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه
يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة والبطوء وليس يصدق كل ما هو محل فهو عرض لان من المحل
ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك
ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف
نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع في الاولوية والمعقول منهما امر عرضي اختلف العلماء
في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المص انه ليس جنسا لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس
لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على
وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور
الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه وزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في
اثبات عرضية المقادير والاصوات والالوان نحتاج الى الاستدلال ولا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا
لما تحته لان ذاتي الشيء كما مر سابقا يكون بين الثبوت لذلك الشيء فيكون ذاتي الشيء انما يكون بين
الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها الماهية
بالكنه بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها وكذا
الحال في سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لا يمكن ان لا نحتاج فيها الى دليل اصلا
الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجوهر بعضها
اولى بالجوهرية من بعض وكذا انواع الاعراض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا
بالتشكيك على ما هو ذاتي له وقد يقال الاتم اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية
وعدمها ولو سلم فلا نسلم ان ما ذكر في سائر على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون
ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها لجواز ان يكون
الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من
الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن
الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين انما يعقل الموصوف بهما
ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتي له ولو
قطع النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي
لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما امر عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما يدل
على عرضية هذين المفهومين اللذين نعقلهما من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما
يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما
ووجد لك غير معلوم واعلم ان المص لم يكشف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض الى ماتحتهما بل اراد

عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يورد في الدليل على ما استند لوانه المشهور على عرضيته هذا سبب
المهويين وتحرير ذلك انه لما ثبت كونهما زائدين على ماهيتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ
ليس في الجسم مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية او كل واحد منهما انما يثبت بذلك كونهما امرين
اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانهما كما عرفت عبارة عن عوارض
الوجود الذهني فظاهر انه ليس انهما واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها الاخذ
بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان يكون جواهر فيتسلسل الكلام
الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل
كنه الانواع الجوهرية واما ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على
الجوهر بنفسه فحسب لو حمل على ما هو شان الفصل مع النوع وما يقوم من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض نفسه
مما ليس بمحذور فقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر اخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه ان اريد بقولهم
الجوهر جنس لما تحته من الحقائق المحصلة النوعية انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات
فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي
يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه وكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من
الانواع والفصول حتى يلزم الشيء ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد
يطلق التضاد على المعنى باعتبار اخر وقد يراد بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولكن
صرحوا بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا
التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان الفناء ضد للجوهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها
فمبني ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا
على ما مر في المتن ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال بعينه يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين
كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد و
الحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل المثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز
بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يختصان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الاخر بعارض
من تلك العوارض متوقف على امتيازه عن المثل الاخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولانا نورد امر شيء ما ذكر
لان كل امرين نسبة اليهما نسبة واحدة اذ لو امتاز بالنسبة بدلها الامتياز اما بذلك الامر وهو باطل
لكونه واحدا اما للعرض واما بماهية المثلين او بلوازمها او بعوارض تحل فيهما وكل ذلك باطل على ما مر انما او المحل
اما بحال او امتيازهما بالعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية
كما مر في بحث التشخص وايضا لو لم يدل ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا
بخلاف العكس اي وحدة الحال تستلزم وحدة المحل ولا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين لزم ان لا
يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرض

في اثنينيته عن الواحدة وتحقيقه انه لا يلزم ان يكون الوحدة اثنينيته وانه لو جاز حصول عرض واحد في محلين
لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والتالي باطل فكذا المقدم وجوزه بعض
القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك
من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام
الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم وابو هاشم ايضا من
المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى اذا الف
جسم من اجزاء كثيرة قام بعدد كل جزئين متجاورين منها تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين
اجزاء الجسم المؤلف لا بد لها من رابط من جميع الجهات وذلك هو التاليف فلبس بانتفاء احدهما فقط ولم
لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما ليكون وحدة الحال فيهما موجبة لتعسر الانفكاك بينهما
واجيب بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك
الى الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تاليفا واما الثاني فلانه لو قام باكثر من
جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو مجموع
الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التاليف الباقي
بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلاثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل
قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع
الثلاثة المحيطة بسطح والحيوة بجملة البنية الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه
هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع
شيئين صار باعتبار الاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصور وقد تذكر ما يظهر جوابه من قولنا في هذا
الانقسام بعينه مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذا انقسام الحال ايضا
لا يستلزم انقسام المحل انقسام فيهما باعتبار الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان
يشار الى كل جزء منها اين هو من صاحبه تسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع
سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام
غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فقط ايضا ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل
فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه
انما يعرض في جزء آخر من محله واما انقسام المحل به فيهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم
الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع
وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالتشخص حالا في
محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن
ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال

كان منقسماً الى اجزاء متشابهة فى الوضع كالمحل وسهم من فصل وقال ان الحال فى منقسم كذلك ان يحل فيه من حيث

ذاته المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال فى ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا

وان يحل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير

سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة فى محلها قطعا وكذا النقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح

فى الجسم وشيء منها ليس بمنقسم بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والنبوة فانه فى محالها والمحال

منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يوجد فى كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول فى المنقسم لا يوجب

انقسامه اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه فى شيء من اجزاء المحل استحال حلوله

فى ذلك المحل لبعيد ببداهة العقل لجواز ان يكون الحال فى المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا

فى شيء من اجزاء ذلك المجموع كما فى الصور المذكورة لكن الامام فى الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع

كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة فى الخارج اقول ان البديهة لا تفرق فى ذلك بين

الامور الموجودة فى الخارج والاعتبارية الموجودة فى نفس الامر فكما جاز فى الاعتباري ان يحل كل

المحل لا بطريق السريان جاز فى الخارجي ايضا ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلا

قطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التى على راسه لانعدام محله الذى هو مجموع المخروط ويحدث

نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما

ونقاطهما ويحدث سطحان آخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية

على حالها ولا تأثير لذلك القطع فى وجودها وعدمها الا ان هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور

فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتبارات المحضة بل من الاعتبارات

التى فى نفس الامر ومثل هذه الاعتبارات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث فى الشخص

بعد ان لم يكن اعمى والموضوع من جملة المشخصات اى العرض يحتاج فى تشخصه الى موضوعه لوجهين الاول

انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا فى تشخصه وهو مستغن عنه فى الوجود اما لانه مكتفى عنه

بوحدته اولان التشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه فى وجوده لزم افتقاره اليه فى

تشخصه ايضا بالواسطة والمستغنى عن المحل فى الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا

هذا اقول فيه نظر لانا لا نسلم استغنائه عنه فى الوجود قوله لانه مكتفى عنه بوحدته قلنا ان اردت

ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود

من الفاعل لا منه فذلك لا يضر لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر

الى الوجود ممنوع فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الاخر الثانى ان تشخص العرض ليس لماهيته

ولا للوازمها والا انحصر نوعه فى شخصه ولا لما يحل فيه والا لدار لان حلوله فى العرض متوقف على تشخصه

ولا لمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة

لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال فى محله

فلما سفل الكلام الى علة تشخص الساالامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اولى
وكقائل ان يقول لم لا يجوز ان تحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون
كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان نقول
كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه وان لم يمكن
الجواب بان لا نم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور لم لا يجوز ان حلوله في العرض موقوف
على تشخصه فلما مسلم لكن تشخص العرض ليس موقوفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان
حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها موقوف على ذاتها لا على حلولها
ولا يعد ورد في ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نم ان نسبة المفصل
الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان الفاعل
مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض يحتاج في تشخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة
مشخصات العرض فيه ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون
محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يصير موجودا
مشخصا خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع
المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه
نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها علة لانه يوجب تشخص العرض الواحد
اذا زال احدها زوال سببه وحصل الاخر بحصول سببه بقي تشخصه بالثاني ويعدم
ولا يكون المشخص هيهنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات وان احتمل انه يستلزم توارد
علل مستقلة على معلول واحد شخصي فلما قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع
توارده على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح
عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز آخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود
له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى
هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده
او تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول باي طريق علم
ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المتشخص الا في حيز ما كما ان العرض لا
يتصور وجوده المتشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم
في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياج التحيز عرضه التي هي من لوازمه
او في ضرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه فما ذكرتم من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض فانتم
في ان الحيز مشخص للجسم فما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم ادعوا ان
الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المشخص قد

للعرض لا يلزم استحالة انتقاله عن الموضوع واللازم انما هو احتياجه في التشخص
الى موضوع معين اذ ما يكون العرض محتاجا الى الموضوع سبب لكون الموضوع
مشخصا له وان الكلى انما لظرفي ام فلهذا جعلهما في دليل واحد فلا عم الزراق

من الدليلين الذين ذكرناهما ولما خلط بين الدليلين اورد النقض في الدليل
الملحوظ وعقد عن ان انما ورد في الدليل الملحوظ ليس محتاج لكون الموضوع محتاجا
اليه للعرض لم يرد النقض باحتياج الجسم الى الحيز بل انما ورد فيه كون الموضوع مشخصا
ومحتاجا اليه للعرض ومع لا يرد النقض اصلا لان الحيز وان كان محتاجا اليه ليس
بمشخص لا لم لعله لذلك فاورد السؤال المشهور بقوله اي وان امانت

تعاونت مكانا الى اخر مع انه ذلك الموجود المتشخص ولا يكون الجسم المتشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان
معين وحيزان ليلزم في الجزء ممنوع فان دليلهم في الحيز يقدح ما ختيار ان تشخص الجسم بمادته وأما عن المنع
فان المراد ما لتشخص اعراض مكتنفة بالتشخص وامور متعلقة بها يحصل بها في الذهن صورة جزئية مطابقة
للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يسمى تشخصا وقد مر ذلك في بحث التشخص ولا شك ان
الصورة الجزئية انما يحصل من امر متشخص جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي آخر فاذا انتفى ذلك
الجزء الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه الشخص بعينه اختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض
ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المصنف مذهب الحكماء فقال وقد يفتقر
حال الى محل متوسط كالسرعة والبطء فانهما يحلان اولا في الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة
فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها
اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى
ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط والسطح عندهم
ولو سلم من الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على
تقدير كونها وجودية انما تقوم بالجسم والسرعة والبطء ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة من
حيث تخللها سكنات اقل واكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان السرعة والبطء ليس لتخلل
السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما
من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر
ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هاهنا شيء هو عرض
هو الحركة وآخر هو السرعة والبطء واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه
تابع له في التحيز فما تقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز
بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض
ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه فيصح قيام بعض الاعراض بالبعض ليس باولى من قيام الكل بذلك الجوهر
بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو
معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص
احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص
معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وتحققه ان الاول كان التحيز صفة للجوهر قائمة به
وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره ولا لزم اشتراط الشيء بنفسه فلما لو وجد التحيز القائم بذلك الجوهر
لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز واذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر
تقيا بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او الشيئان فلما تعلق التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز
مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى لا نهاية له الثاني ان اوصاف الثاني نعم فانه يمر بين

سامته محرر في داره وصعابه بم انتهاه قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل بالجزء وان
يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي انتهى اليه الانتهاء
كالسرعة للحركة ولا وجود لوصفي لنه مسألة الجسم لا خروج لا استقلال لحرز وعن النقطة فانها
موجودة لا بالاستقلال يريد به نفس حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلاثة وارادوا
بالابعاد الثلاثة خطوطا ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط
كذلك وانما اعتبر الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة
والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد
بل زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول وربما يعبر في المشهور فقد العرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض
فيه الابعاد الثلاثة ولعله غير مفيد مع وجود لفظ الامكان بل يحمل لا تصلح ما قصد اخراجه عن حد الجوهر
المجردة لان فرض الابعاد الثلاثة فيها ممكن على ما هو الامر ان يكون المفروض محالا او تقييد الابعاد بكونها على الوجه
المذكور ليخرج الهيولى ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد كثيرة لا على
هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني الكمية السارية
في الجهات الثلاث خرج به فصول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب وهو الذي
تألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام قطعا فاما ان يكون جميع
الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك
الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية
وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء
من تلك الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض وعلى الاول لا يكون فيه جزء
بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل هف لا يمكن ان يكون مع ذلك قابلا
للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب
الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيها بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء
بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون
المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة
فقط كخطوط جوهرية متصلة في جهة واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منهما
فقط او منهما او من احدهما مع الاجزاء التي لا تتجزى اصلا فهذه احتمالات سبعة لم يذهب اليها احد واختار المص
مذهب الحكماء واذا بطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين
ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لادائه الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع
تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع
تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مط

يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المص ابطال الجزء
الذي لا يتجزى فلذلك اشتغل به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا
وهو ان المتحيز بالذات لابد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي
منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه جهة خلفه
فكل متحيز بالذات لابد ان يكون منقسما في الجهات الثلاث لان ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو
اطرافه الخارجة منه فلزم التغاير في اطرافه الخارجة لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف
ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه طرفه التحتاني
والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الآخر وهو تحقق بالضرورة فلابد ان يتعرض في ذاته
شيء غير شيء فيكون منقسما ولو تم هذا الدليل كما ترى لدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة
الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودهما امتنع ان يتركب منهما الاجسام الموجودة في الخارج ولدل
على استحالة النقطة والخط العرضيين فانهما غير متحيزة بالذات وغير ما لسنه للمكان والسديد انه
يحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات وما يلي للمكان والثاني من الطريقين ما يدل على
استحالة تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله يحجب المتوسط يعني اذا وقع
جزء بين جزئين بحيث يلاقيهما الثالثة فلابد ان يحجب المتوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون منه ملاقيا
لاحد طرفيه قطعا والتداخل محال والا لم يحصل لتاليف زيادة في الحجم واذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس
لزم انقسام الوسط لان ما يلاقيه منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الآخر فيعرض في الوسط شيئان
فينقسم وهو خلاف المفروض والحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء
وترية لا تتجزى كانت او خمسة او سبعة او تسعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزء لا على التساوي ثم
تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلابد ان يتلاقيا ولا يمكن ان
يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف والآخر باسره على الوسط والا لم يتساو
الحركتان بل لابد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء آخر منه مشغولا بالآخر فيلزم انقسامه قطعا
ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض
آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا واعترض لا يتم هذا
الحج لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وتر
ومن تحرك جزئين على السواء فيلزم استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكرنا فيما سبق انه اذا
استحال المجموع فلابد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا والثاني ليس الاجتماع
فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او وبعد على التساوي دل
يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزء على التساوي دل
وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلابد ان يتحاذيا ثم

وموضع الهادات لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحادنا بان يكونا معاً على احد الوسطين
والا لو يدنا وما في الحركة بل لا بد ان يتحادنا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد
الوسطين وبعضه الاخر على بعض من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين
ويلزمهم ما تشهد الحس بكذبه من التفككات لما اقام الحجة على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يبين لي
ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه من تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا
خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يتكون من كثير من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء
الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك
اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع
وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا
واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساويتين لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم
وحركته وهو محال وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال
في سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط
المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان
الرحى يتفكك على مثال دوائر كما ذكرنا لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة
الازمنة التي يقع فيها التفككات وسكون المتحرك اي ومما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا فلكا
وشمسا متحركين وللنهار الى منتصفه حسب فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربعا
الدور بعد حركة الشمس قطعا وقطعها مسافة مساوية للجزء ولحد لا يخلو اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل
او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعتها اعني ربع الدور
زائد على حسب فرسخا الاف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه
مع ان الحس يكذبه وادعوا عدم الاحساس بالسكنات لقصر زمنها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته
تصير بزيادة حركات الشمس على حركاته مكررة بحركاته معمورة في سكناته فيمتنع ان يرى ساكنا قط فلا اقل
من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس بسكونه اصلا وايضا الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت
الدائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما تتلاقى بواطنها فيلزم ان يكون سطح ظاهرها كمساحة باطنها
واذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنه الذي يلي باطنها
كظاهرها المحاط بها لانطباقه عليه فظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا نجعل
الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء
هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان يتلاقى ظواهرها
مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الحواس المتلاقية غير الحواس التي لم يتلاق وقد التزموا انتفاء
الدائرة وقالوا ان الشكل المحيطي في الخط دائرة فانا الدائرة المحسوسة شكل مضرس فيلتبس بدائرة حقيقية

ابد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما تعلق الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو
لم يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكها الا على عدمه كما في ذرات المنبثة في الجو
والاصوات الخفية جدا فاذا كان النصف من محيط الدائرة منحنيا وذلك الصغر عن الحد الذي هو شرط الاحساس
لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه واقول ليس بشيء لان هذا النصف لما كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء
وان كان مساويا او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار
التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القائلين به من المفاسد التي التزموها
اراد ان يشير الى اجوبة حججهم بتقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما
سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم المط وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم
انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما قد
سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة
في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها
مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود
اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان اما الماضي فقد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخلو اما
ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها على
الاخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة فيه بتمامها
بل يكون الموجودة احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها
غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين غير الحركة في الجزء الاخر واذا ثبت المسافة التي
وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود
لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان قلت
لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من
الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل
من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له
جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الآن المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود
فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي
صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر بالوجود لان
اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف واذا كان الآن موجودا غير
منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب
ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان
قلنا لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لا يقال

الزمان

الزمان الماضي فلانه ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في المستقبل والاخيران ظ البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان جزء الزمان لو وجد لم يوجد اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها اصلا في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما انضح بسقوط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فلا يلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا يقف الى حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركب الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على انتفائه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى آخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال الكون في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يأخذ بعد في الحركة او حال الكون في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه قد انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني ليتصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال الكون في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه في الاول ثم في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك يوصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة اصلا

والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الجسم بالفعل وصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان يهرب عنه بامثال الحجج المعترف بها فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض ولما نعم الا ان هذه

عنده جواهر لا اعراض وان مثل الاكوان والاعتمادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم
وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام
جواهر بل اجسام صرح بذلك كلامه بان ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت
وتداخلت حصلت الجسم الكثيف على رأيه مع ما تقدم من مقالته بان الجزء النقض بوجود المؤلف مما لا يتناهى واما الوقوف اصلا
اجتماع ثمانية اجزاء مثلا يجب ان يحصل المركب منها طولا وعرضا وعمقا منقسما في الجهات الثلث متقاطعا امتداداته
على زوايا قوائم بالضرورة فيكون جسما مع تناهي اجزائه ونقض بقوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل
فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون وجوده في ضمن الجسم وكل جسم مركب من جواهر
غير متناهية قلنا تعرض الكلام في بيان اجزاء من الجسم اولى قد سبق آنفا وسيجيء ايضا ان النظام يجوز تداخل الجواهر
بعضها في بعض ولذلك يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طولا وعرضا وعمقا لتداخل تلك الاجزاء
بعضها في بعض ولا يحصل بها جسم وان قيل لا يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد
فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فيعرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل من تلك الاجزاء الغير
المتداخلة مؤلف من اجزاء لا تتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة
القول بقبول الجسم للانقسام الغير المتناهي كما مر آنفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون
الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل فلا يبعد عدم تناهيها وبعضهم في التعميم
الى النسبة بعينه اذا اوردنا بان تناهي اجزاء كل جسم فلنا هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه
البحث له حجم متناه ليس الا تناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون
نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة
متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام
مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد السطح والتأليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة
المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين
بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد حتى لا يوجد مثلها في الآحاد لان نسبتها
عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان تأليفها وتأليف بعضها الى بعض موجبا للحجم المؤلف منها وجب
ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول الحجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها
كانت متساوية متزايدة لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار
كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف آخر منها كنسبة آحاد الاول الى آحاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك
الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية
ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل منه ولا تخلل
للسكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء
متناهية ايضا بل هو المشهور ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات والاول

ان يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها واحدا كما فعل صاحب المواقف وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله وايضا كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق السريع البطيء قطعا والتحرز فتعين بطلان الطفرة يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض كما عبر عنه بقوله وان السببية تقتضي بطلانها اعلم انها البتة بعد ما لزمكم من القول بتفكك الرحى وقد التزمتموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض ولو كان ذلك لعرفنا اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يتمايز عند الحس لان الاجزاء المستوية اقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة لنا الى هذه المكابرة بل يكفينا ان نقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المتناهية تحتمل عند القائلين الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لكون كل من المسافة والزمان المتناهيين قابلا للانقسام الى غير النهاية فان قيل للخصم ان يتخلص بانه لا يقول بالاجزاء الغير المتناهية في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه بل يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا قد نسبوا القول بالاجزاء الغير المتناهية اما بالنص وقولهم بالانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل دفع لجواب النظام من ردها النقض حيث قال لا ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون كذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان التصور يقتضي بطلانه فان حاصله ان الكل ليس اعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات الغير المتناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يمتنع عنده قبول الانقسام بعده كما زعم الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن منفصلة فانه محال عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد فيها جسم غير متناهي المقدار مع انه محال وانه فرض ان ذلك الجسم متناهي المقدار الذي تتم اليه وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان معلومات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم فليس معناه عندهم الا ان تأثير القدرة لا ينتهي الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تأثير القدرة يمكن وصولها الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه

قوله والكسر لا يحتاج الى الة ... بالكسر في الاصطلاح قسم الانفكاكية لا يحتاج الى العود والا في المقصود سواء اطلق عليها الكسر في اللغة او الوقف او لا كان القطع قسمة انفكاكية يحتاج الى ... فلا يرد ان القسمة الانفكاكية لا تحصر في نوعين ... او تفرق ... القسمة الانفكاكية وليس قطعا العدم يعود الالة ولا كسرا قوله لان محل السواد بحيث يكون معايرا ... ذلك المعايرة في الخارج لا يستلزم الانفكاك والظاهر انه ... التوهم ... من كلام الشيخ والمصنف الشيخ ... ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل في ... الصاحب ذكره في مقابلة القسمة الوهمية العرضية كما في الاشارات ... قال في شرح الاشارات الانفصال ... ان يكون مؤديا الى الافتراق ولا يكون ... يكون الا في الخارج او الوهم ... والقطع ... اختلاف عرضين قارين ... الوهم ... القسمة الانفكاكية

فقد ثبت ما اختاره المصنف من مذهب الحكماء وهو ان الجسم المفرد متصل بنفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة

اما ان توجب انفصالا في الخارج اولا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان

القطع يحتاج الى آلة نفاذة نفصلها بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في

الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية وربما تسمى ايضا قسمة وهمية وقد يفرق بينهما

بان الفرضية ما هو بمحض فرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان تكون

بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي مستقرين في محلهما

لا كما القياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير مستقرين في محلهما بل باعتبار نسبتهما الاضافية

الى غيره كمماستين او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية

التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون معايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او

يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما لا يماس او يحاذي من جسما آخر والحق انه لا يوجب انفصالا في الخارج لان

الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك

جزئين منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى في صار متصلا

واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسامة تصير فيما اذا عرضنا في الخارج بحسب محاذاة المتحركات حدودها غير متناهية

منفصلة في نفسها ولصارت ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج

واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا تدل على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه

قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى وما في حكمه فاذا ان بين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية

كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فقال والقسمة يعني الوهمية بانواعها اعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد

توهم الوهم جزئيا او لا بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية يقتضي

طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارجي الموافق له في الماهية فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين

في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارجي الموافق له في الماهية من الانفكاك

الرافع للاتحاد الاتصالي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ديمقراطيس واتباعه

وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة لا تتجزى في الوهم بحسب الجهات الثلاث غير قابلة للتجزئة بحسب

الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عبارة عن افتراقها وكل جسم منها متصل في نفسه

بحسب الحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء متلاصق متصل

في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما

يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك

لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في

الجزء المقسوم وهما والا لانحصر نوع ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد متشخصا لكانا متساويين في الماهية

وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع

لا ينافي ما عارضنا معارضا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا ينفي الامتناع الذاتي المنافي للقبول
الذاتي الذي هو مقصودنا فهذا الدليل مبني على تساوي تلك الاجسام في الماهية وهو تم وان بني على تسليم الخصم كان
جدلا خارجا عن الحكمة اقول مبناه القبل الاول على عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر ليتحقق الجرم الخارجي الواقع في
وتم الدليل على ما يستلزم تقديره بتحقق الخارج المؤدي لعدم تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الاخر شرط له فلا
الجرم الواحد فان لك الانفصال من جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقد ان الشرط واجيب بان من اين المانع الا يكون
لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان للجسم شيئا واحدا اي متصلا في حد ذاته بلا مفاصل واجزاء بالفعل
كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي الى ما لا يتناهى وقد ذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك
الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء آخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج
اصلا وقال المشاؤون الاتصال والانفصال علي معنى تعاقبهما في الحالين دائما فهو من حيث جوهره ودائما يسمى جسما
ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المص هذا المذهب فذهب ارسطو ومن
تابعه الى ان لذلك الجوهر المتصل حالا في جوهر آخر يسمى بالهيولى فذهبه ما احتج به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد الا الفاظ
المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل بذاته الذي كان متصلا
اذا طرء عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل
الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق الجسم الى جسمين
اعداما للجسم بالكلية واحداثا لجسمين آخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه واجاب عنه المص بقوله ولا
يتصور ذلك اي انفصال الجسم قوله الانفصال توجب مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى
ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل ووجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان
يكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينها وهو ح لا يستلزم ان يكون الواحد بالشخص في آن واحد في مكانين واما غيرها
وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم مسبوق بالمادة ويكون تلك الثانية
ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وايضا فاذا
انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين المتصلين عند حدوث جوهريهما المتصلين
فيكون ذلك انعداما للجسم بالمرة لانعدام جوهره المتصل بذاته وحدوثا لجسمين آخرين عن لا شيء وهو مع بطلانه هدم
على اساس وجود امرين في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل
موجودة بالفعل لا يتناهى عددها الى حد يقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية
بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة بعينها هو عند الانفصال
هو بعينه عند الاتصال ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل العرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الانفصال
المتعدد ولا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم
ذلك لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد ولا
يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المنفصل المتعدد متعدد

منفك كان المتصل الواحد والمتعدد مخصصاتهما اخصاص الماهية بالمعروض فيكون محلا للمتصل الواحد حال الانفصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد تسمى جسما لانها الجسم في بادي الرأي فان قيل اتصال الجسم عبارة

عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عدم عما من شأنه ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا بد من بيانه فالادلة المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لاجل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان اي وان دلت على حقيقة الجسم متناولان عليه فح لا نم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم دائما وانما ينعدم وصف اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور ولما كان الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحسب بعض من هذه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما السنة لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن وصفا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسمان آخران اولى لقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية الساري في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان آخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا تقبل الانفصال بل تنعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالتين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالتين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة عارية ملاحظة الانفصال قابلا واحدا للابعاد وقابلا بعد الانفصال فهمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فالجسم لم ينعدم من الجسم وحدة وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون ان المادة شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم شخص واحد بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا كان هناك قصعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل من المائين تشخصا يمتاز به عن الآخر فاذا صبتا في كوز يرتفع عنهما الامتياز ويزول تشخصاهما فيعدمان بانعدام تشخصهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم قط قلنا المجموع دون الماءين تشخص يمتاز به عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط وانما الزائل تشخص آخر به امتاز كل من المائين عن الآخر ويزول الكثرة المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع الماءين لان كلا من الماءين ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الآخر وانعدم المجموع ايضا لانعدام الكل بانعدام الجزء قلنا آخر المجموع ذات كل

من الناس بدون تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الآخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باقٍ في حالتي الوحدة والكثرة وانما هو مقوم لتشخص كل من الناس لا للناس الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل من الناس مركب من معروض هو جوهر الماء او عارض به امتاز عن الماء الآخر والمعتبر في تقويم المجموع هو المعروض بدون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه قاسر بطلب الرجوع

الى الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق بمعنى انه يقتضي الانتقال اليه وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض تجرده

وجوده حال كونه عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر آخر داخل فيه مخصص به وهو المراد بالطبيعة

فهو مكان طبيعي له ولو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه مستندا الى غيره واذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير الفاعل فيه ان كان من الامور

الخارجة التي يفرض خلوه عنها فلا نسلم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان او متصفا به وان لم يكن منها اي من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعله اما ايجابا

او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا تتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما ايجابا او باختيار وفرض في هذه الحالة اعني حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات التي لا تكون

من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون في مكان معين باقتضاء ذاته فيثبت المطلوب

الفاعل في وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين

من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المصنف في شرح الاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالتاثير في حصول الجسم في مكان من تتمة تاثيره في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال الوجود والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن

عقل التاثير في وجوده بدون التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا ينبغي الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل بعض امكنتها حسب بعض فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء آخر منه مع

جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها انفصلت بكليها فلا يبقى اجزاء موجودة فهي ما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخرى منه لا مدفع له ولا يجديه تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا الا ان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر يتوجه الى

منها الى مركز العالم والخفاف الى المحيط ولا نسلّم انّ ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال الثالث ان وة لعل لشيء من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رميت مدرة الى فوق فانما تعود الى مركز الارض لان الحجر يميل الى الكل الذي يجذبه بعلاقة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة لمكانه ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يقف الحجر في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها ارتفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الان حجر لا يرجع ذلك الحجر اليها لطلبها للمكان الذي هو مستقره ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن الممتنع ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المصنف ان المكان هو البعد لا السطح على ما يجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى للمحدد للجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح الحاوي للجسم المحوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد اسمي يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما مخلى مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان الذي هو فيه الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر حال كونه في احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه لم يطلبه حين ما خلي وطبعه اقول عدم الطلب للمكان بسبب وجدانه مكانا طبيعيا آخر لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد اقول وقوع الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم مخلى بطبعه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان البسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل الى امكنتها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه وان كان الثاني فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فلان المركب المتساوي البسائط لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا ان يسكن ايضا هناك لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى امكنتها لا يكون ذلك المركب في مكان آخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان بسيط من بسائطه

فعلت تلك البسائط على سائر البسائط فيجذبها الى مكانه واما ثانيا فلانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية
يقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا
وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد واحد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك
الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجا
فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي الابعاد ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي
الابعاد وما يتوقف الشيء بواسطة ليس مستندا الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان
ايضا لان حصوله موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا ينفك عن مكان
عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود
الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشيء ولم يكن لازما له كان امرا غريبا قطعا بخلاف ما تستند
الى ذاته وهو ظاهر او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء فلا يكون
امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد
بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة
لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى
الكرة فهيئة افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون بجانب منه خطا وبآخر سطحا وبآخر نقطة واعترض عليه
بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا
لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة بحسبها يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة والثاني
ما البرهان على ذلك بل يجب ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط
لا يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم
اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم
اتحاد العلة فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف
فيها فح امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبائع المختلفة فلم جزمتم بان الشكل طبيعي
اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبائع فلا بد من استناد
الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق
والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة ليست بكرية
لما عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقع هناك اسباب خارجة
عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما يحصل لها من الاشكال
فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الحدوبات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي لتلك
الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبعها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى
طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع من الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لنوع

فيه لبحث لانه ان بني توجهم واصولهم المقررة وعدم بلبا بالموضع انه لما منع كلامهم بالبحث بطلان لواحدهم ووقت انواع مرتبطا بعباراتهم وبطلان كون لصول ليان معا لعلة الحقيقة في موجبيها خاصة لاسارت

قوله لكن يمنع عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب ... في العوالب ... والزهرة وكذا في العطارد ... بالصورتين لانها امور ... السعد ...

فلا يلزم لو كان جرم الفلك ... ان يكون صورة الفلك سارية ... وكذا الصورة

التركيبية في العناصر ... واما ... ان الكون في الفلك

... لا يلزم ان يكون في الفلك ... الصور المتعددة ...

الفلك لا يمتنع في معظم ... ان يلزم ان يكون تلك الوائل مركبا منه

ولما يمنع من حصول تلك البنية وذلك بط قطعا احتمال الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا الكيفية قطعا للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة ما للعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك ثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها نقر مركوز الكواكب فيها مختلفة بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المنافية لتلك النقر وبالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون الآخر وكذا المتمم يختلف جانباه بالرقة والثخانة فهذا اختلاف حصل في الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى او ورث عنها كرة اخرى تختص بها هي كوكب او تدوير او خارج مركز يلزم من ذلك ان يبقى في الاول نقرة او يتم مختلف الثخن فان قبل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعداد مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون لاختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو ممتنع وايضا اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى و طبائع فلا يكون بسيطا وايضا اذا جاز ان يحصل بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا او يمنع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركبات وقد حصل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان تركيب القوى ان يكون لجزء من جسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان لجزءان كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالثة بان كل صورة تعرض في البسيط قوة واحدة يؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الاشكالا مستديرا ثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدأ للاشكال والاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كان مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك وتحقيقه الامام ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب محلها في واحد واحد وكذلك لا نم انها اذا كانت مركبة في محل يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك تم والمعقول من المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مساو لما الاشارة الحسية فانه نو الجسم ههنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه والجزء لانه يقبل لانه يصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه يقبل زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فوضع حاصل له

لمرابالنسبة الى الاجسام التي في منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكما

ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها

مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم

عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر و

التقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم وان الجسم

تكلمت في مكانه فالى لم يجوز ان يكون المكان امرا موهوما لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه

فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة ان يكون محيطا بالجسم بكليته فهو اما

في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون

حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته

والا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه

ابن سينا والفارابي وغيرهم من الحكماء . وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم

بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم

ويملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما

بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات

عليه مع بقائه بشخصه فكأنه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام

التي هي جواهر كثيفة فيكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون

ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين ولا مزيد للاحتمالات على الثلاثة ولما اقيم الدليل على كون المكان موجودا بطل مذهب

المتكلمين وبقي الاحتمالان الآخران فمتى بطل واحد منهما تعين الآخر بالضرورة ولهذا قال المصنف ان المكان هو البعد فان

فانا لامارات تشاهد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون بالاطراف

الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا السطح الباطن اذ هو عينها وايضا فانهم

يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون مملوا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون ممتليا وايضا

فحكم الذهن بان الجسم ههنا او هنالك لا يتوقف على ان هل محيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو

حال في الجسم ومانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن

ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو

البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي تمود البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه

وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول الجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين

الملاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم

بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة

الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه

فإن قيل امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد أصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة أو في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة أو الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فإن بديهة العقل حاكمة بأن ما لا حجم له ولا عظم له أصلا إذا لاقاه بطرفه لاقاه بأسره ولم يتصور في أحدهما شيء خال عن الآخر ولا كونهما معا أعظم من أحدهما فقط وذلك هو التداخل وبأن ما له حجم وعظم إذا لاقى بطرفه في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما أعظم من أحدهما فامتناع التداخل إنما هو بالذات للأعظام والأحجام الموجودة لجواز فرض الانقسام في المقادير والأبعاد دون الهيولى إذ ليست مقتضية الانبعاث وكذلك الصورة الجسمية فإن اقتضاءها إياه منها من المقدار لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل أن امتناع التداخل إنما هو لاستلزامه كون الكل ليس بأعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون أخرى إن كان من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل في الأبعاد مطلقا سواء كانت مادية أو غيرها قال الإمام في الملخص لو أمكن أن يشكك العقل في أن هذا البعد الموجود في طرفي هذا الإناء بعدان مع أن هذا المشار إليه بالحس ليس إلا الواحد فليشكك في أن هذا الشخص الإنساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة أو أشخاص متعددة أقول وفيه نظر لأن للقائلين بأن المكان هو البعد أن يقولوا إنما اقتضى البرهان على أن المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بأن ليس هنا إلا شخص واحد لنفاذ أحدهما في الآخر مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على أنه لا تمييز بينهما في الإشارة الحسية كما أن البرهان لما دل على أن الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بأنه موجود واحد بل جزمنا بأن هنا موجودين أحدهما الهيولى والآخر الصورة وهم وجوه أخر منها أنه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو إما أن يكون قابلا للحركة الأينية التي هي الانتقال من مكان إلى مكان آخر فيلزم أن يكون له مكان فينقل الكلام إليه فيلزم ترتب الأمكنة لا إلى النهاية وهو ممتنع لما مر في إبطال التسلسل ولأن جميع الأمكنة المترتبة لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر إلى المكان فيلزم أن يكون ذلك المكان داخلا في جملة الأمكنة لكونه واحدا منها وأن يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال وإما أن لا يكون قابلا للحركة فيلزم أن لا يكون الجسم أيضا قابلا للحركة لأنه ملزوم للبعد المساوي في قبول الحركة وعدمه لتساويهما في الشيء أقول يمكن الجواب بأنا نختار أن البعد قابل للحركة الأينية ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم أن يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الإمكان لا على سبيل الوجوب فإن قبول الحركة عبارة عن إمكان الانتقال من مكان إلى مكان وهذا الإمكان إنما يقتضي إمكان أن يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وإنما يلزم أن لو وجب أن يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها أن البعد في نفسه إما أن يفتقر إلى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان وإما أن يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لأن معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر إليه في التقوم فلا يرد ما قيل من أنه يجوز أن لا يفتقر في نفسه إلى المحل ويعرض له الحلول ومنها أنه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين أعني البعد الذي [illegible]

هو المكان والبعد القائم بالجسم وهو اجتماع المثلين وايضا من الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم حالا فيما
للبعد المفارق وانا سركا في اى ادعوه هو مطلق البعد فلا يمتنع اجتماعهما بقول الحركة واقتضاء المحل واجتماع
البعد المفارق بالمكان الموجود فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتصادفت الاحكام
الى اصطلاح القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوى والا لتصادفت احكام
الواحد في حالة واحدة مثلا اللازم ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون
متحركا في تلك الحالة لانه تتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة انما يحصل بالحركة الاينية او ملزوم لها فلزم
اجتماع الضدين اعنى الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا اشتباه و
يلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون او نفسه لان تبدله لازم للحركة
او نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان باشياء متمكن فيها كان حركة واذا كان بانتقال من غيره كما
في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض
كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة بالذات فيتعلق به وصف
المتحرك بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه اولا لكن اذا امل يلزم ان يكون انسان محمولا بكرباس مثلا نحشه
من طاهر بدنه جزء منه محمولا فاذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس
وكذا الحوت في الماء الجارى اذا تحرك حركة مشابهة لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا
وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع
بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه
الباطن مكانا له فليس المكان يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمون ذلك مع ان ما في لقائلهم فانهم اثبتوا
المكان الطبيعي للاجسام والواهم يعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلى وطبعه لكان في مكان فظهر اعترافهم بان كل جسم يجب كونه
في مكان وحكموا بذلك هنا وسوا علته اساس المكان الطبيعي فانهم لم يسوغوا ذلك وانكروه حين الزموا بقولهم
بان المحدد لا مكان له فاقصوا لانهم نفيهم بما ادعوه هنا بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية
التى لا تقتضى تبدل المكان انما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما بعض اجزائه فلا تعرض لها من كونها
فوق الارض او تحتها ملابسات انما تتبدل لان المكان وهما ينتقل من مكان الى مكان اخر وكذلك جميع اجزاء المحدد
تتبدل امكنتها لان امكنتها اجزاء حال الحركة بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية لم ينتقل من مكان
الى مكان آخر لم يكن الشمس مثلا وسائر الكواكب بمنزلة اصلا لان الشمس مثلا لا يعرض لها مارة فوق الارض ومارة تحتها
وكيف لا يكون منتقلا من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومتبدلا
بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد
دون السطح هذا ولو عدل ان لهم ان يخصوا قولهم كل جسم لو خلى وطبعه لكان في مكان بالاجسام التى لها مكان صحيح
عمما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة اى ذاته مفروضة فلا يعرض لها حركة حادثة
وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هى فيها فمعلوم ما لها الدورية

اوضاعها فالقياس الى الامور الناشئة معا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما استفادها من كان الى مكان وليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر الساكن في الهواء وملأه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا حال الحركة لتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان يطفو مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يعرض لهذا الحجر حركة طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان يطفو محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار فلا بد ان يكون موجودا حال ما يعرض لهذا الخفيف حركة الى هناك طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان فاذا لم يجب ان يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الحجم في الحالين واحد واذا احدثنا في الجسم حفرة عميقة صغيرة نقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي له وان ثقبنا زق الماء المملوء اذا اضيف بعضه كان بذلك الزق مماسا للماء محيطا بجميع الداخل كما كان مماسا للزق قبل الثقب وبعد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله ومنها ان المتمكن مالي للمكان منطبق عليه كما مر ايما ولا يتصور ذلك الا بان يكون كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع هذه الوجوه الثلاثة بان معنى كونه مالئا للمكان انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه هذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل فالقائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المصنف والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلأ والاستاذون حركة ذي المعاوق وحركة عديمة عند فرض معاوق واقل بنسبة ما بينهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا للزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في مسافة من الخلأ ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في مسافة من الملأ ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملأ ارق قواما من الملأ الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملأ الغليظ كنسبة زمان حركة الخلأ الى زمان حركة الملأ الغليظ اي يكون معاوقة الملأ الرقيق عشر معاوقة الملأ الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملأ الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحد المسافة والمتحرك والقوة المحركة يكون السرعة والبطء على قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زماني حركة ذي المعاوق

اعني الذي في الملأ الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق واعني الذي في الخلأ واعترض عليه بانا لا نسلم امكان قوام يكون على
نسبة زمان الخلا الى زمان الملأ وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى قوام لا يوجد ارق منه ولم لا يجوز ان
لا يوجد تلك المرتبة من القوام على نسبة زماني الخلأ والملأ وعديم الانتهاء ثم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف
المعاوقة على حد من القوام بحيث لا يوجد بعد ويرتفع بعدم الاملاء الا المذكور واعني انه لا يوجد معاوقة على النسبة
المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلأ الى زمان الملأ على وجه لا يوجد تلك
النسبة بين المعاوقتين فانا لا نسلم ان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه
يجوز ان يكون نسبة مقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية ثم واقول لا نسلم اما انه يمكن ان
يكون الحركة بدون معاوقة من الملأ في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في الملأ الغليظ كتسعة
مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملأ الغليظ فزمان حركة
الملأ الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقة اذ
المفروض ان معاوقته عشر معاوقة الملأ الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الملأ
الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لا معه وان لم يمكن بطل السند لانكم هذا لان حاصله ان الخلأ
ح اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة ح لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلاث
المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن تساوي ما في زمان
المعاوق وعديم المعاوق واللازم باطل قطعا فالخلأ ح واذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملأ لا يمكن ان يكون
في زمان فقد اعترفتم باستحالة ثالثة احدى الحركات الثلث اعني الحركة في الخلأ على الوجه المذكور اعني كونها في زمان
ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتأخرين بوجه آخر وهو ان الحركة بعضها يستدعي
زمانا وبعضها المعاوقة زمانا فتنقسم بها واحدة المعاوقة ويخص باحدهما فاذ فقدتها فادن زمان نفس الحركة
غير مختلف في جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد ما
ما يحصل من تلك النسبة ولا يلزم على ذلك الخلف المذكور والمصنف يحقق الجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون
على حد ما من السرعة والبطء لانها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة
في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت تلك الحركة نفسانية اي صادرة
عن شعور وارادة جاز ان يحدد النفس حالها من السرعة والبطء بان يحصل بلا تحديد بما ويبعث عنها الميل
ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من السرعة
والبطء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت بها ولا شعور لها بالملائم وعدمه حتى يمكن اسناد الحد
المختلفة اليها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل الحركة في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة
الى ما يحدد حالها وكذا القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذا القابل للحركة
اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلا بد من امر آخر يعاوق المحرك في تأثيره والا لم يكن له حد
في اقتضاء حد الحركة وذلك المعاوق اما داخل في المتحرك او من خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة

من الاجسام بحسب اختلاف رقة وغلظا كالهواء والماء متفاوتة فى الحركة سرعة وبطوءاً واما عن الخارج فهو لا
يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشئ لا يمكن ان يقتضى امرا ويقتضى ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل
هو لذلك يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس للثانى هما مبدأ الميل الطبيعى والارادى يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين
اعنى الخارجى والداخلى ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء بان
هاتين الحركتين بناؤه على امتناع عدم معاوق خارجى فى الخلاء فلا يوجد فيه حركة وامتناع وجود الخلاء وثانيه على وجود معاوق داخلى
واثبتوا مبدأ ميل طبيعى فى الاجسام التى يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور
بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بعضها يستدعى شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء تساويه
لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهى مجردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا اصلا
وثانيهما ان الحركة بعضها لا يمكن ان تستدعى زمانا ما لانها لو وجدت لا مع حد ما من السرعة والبطوء فى زمان
كانت بحسب ذلك الفرض وقوع الحركة فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت
مع حد من السرعة والبطوء وقد فرضناها لا مع حد منهما هف والحاصل ان المصنف بعد تحصيل الدليل باحدى الحركتين الطبيعية
او القسرية يريد ان يثبت الحركتين لا يكونان على حد ما من السرعة والبطوء الا بسبب المعاوق واذا فرضت
الحركة مجردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مجردة عن السرعة والبطوء ثم يضم الى ذلك ان الحركة بذلك احدهما
غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا فيثبت ان الحركة مجردة لا تستدعى شيئا من الزمان وزعم ان قول المعترض
ان الحركة بعضها تستدعى زمانا ما وبسبب المعاوق زمانا آخر معناه ان الحركة اذا لم تكن مع المعاوق تستدعى زمانا ما
وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعى زمانا ما اى من غير ان يكون للمعاوق مدخل فى ذلك الا
ثم بانضمام المعاوق اليها فى الاستدعاء تستدعى زمانا آخر وهذا المعنى لا يقتضى ان يكون الحركة لا مع المعاوق
مستندة الى زمان والحصة مع كونه علة فى التحقيق وعلى ما للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذى فهم
بعدما اكثر فى محل المنع ولم يتعرض لما سوى الدليل وابطاله يهدم مبناه على ما قرر تقريره مشروحا واما المنوع
قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر فى الحركات الثلاث المفروضة فى الدليل المذكور لا تفاوت فيه
فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوءاً فى تلك الصور الثلث بعد ذلك مطلوب هو
المعترض فانه يدعى ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضى قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة والبطوء وهو
محفوظ فى الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسبه نقصا وزيادة وان اراد ان القاسر
لا يتفاوت فى سائر الحركات القسرية فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون فى الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء
فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام فى قوله وكذلك القابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده
ثم قوله فلا بد من امر آخر يعاوق المحرك فى تأثيره والا لم يكن له مدخل فى اقتضاء حد فى الحركة انما تم فان ذلك الامر
الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا فانه يقول ان ذلك الامر الآخر هو الميل قال المصنف فى شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك
عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شئ واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
وانما يحملان بالاضافة العارضة لهما فما هو سريع لشئ بالقياس الى شئ هو بعينه بطئ بالقياس الى آخر ولما

فى ذلك ان الزمان اسرع فى الضعف ابطأ وكان مع السرعة والبطوء
لزم الكلام المذكور قوله يعين عرفه وجه قال صاحب

المعترض وكلامه واراد عبارته يجب الا يعتنا عليه اصلا كما حصل انه قد قال ان
ان بين معنى كلام المعترض ان عدم المعاوق يجرد كل ان المعاوق لكن يمكن
ان يبين هذا الاتحاد المعترض ادعى عدم لزوم مساواة زمان ذى المعاوق

مطلق فى
الزمان الذى هو مقتضى الحركة مجردا ومعينا لها بسبب المعاوق لا بعض
وانها ولم يلزم بعض زمان الحركة الواقعة حينئذ الا بدون المعاوق اهو المقصود
الفرض ولا بيانه ما هو مطلوب المصنف ومطلوب خلافه فى الواقع حينئذ ان
منع الدليل ممكن بمجرد زمان الحركة بعضها فرض وقوعها بدون المعاوق

كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة سببا لا ينقل الشدة والضعف
كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا العلم الاول لو
فاقتضت الا امرا اشد واضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف
والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء او انفشاشها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان
محدد حال الحركة من السرعة والبطء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الآخر يجب ان يكون معاوقا للمتحرك في تأثيره فلا
نم انه قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو
احدنا شددنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه
في الحركة قوة المقناطيس ويتباطأ في الحركة بحسب شدة من المقناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق
الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا لا نم وانما
كان يلزم لو لم يعتبر غير الخارج لكنه مثل الطبيعة والنفس واحدهما يقتضي الحركة والآخر يعوقه عنها كالطير
سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه ولا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لان حاصله يتعلق بعض
ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من الاسراع والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن
هناك معاوق خارجي اصلا وذلك يتحقق في الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع
متوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن يقول احد
المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم
المعاوق الخارجي اعني على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي مما يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا
المنع في المضمون منع لقوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد عرفت انه وكذا لا
يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على ثبوت الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني قوام
ما في المسافة كاف في تحديد حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك
استدل الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود مبدأ الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة
القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بماهيتها تقتضي قدرا من الزمان فوان الجواب الصحيح عن اقتضاء الحركة
بماهيتها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك
الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة مثل الحركة
من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين للزمان هو الحد المعين من السرعة والبطء
وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال وما نحن فيه هذا الجواب انما يتم لو
ان لتلك الحركة جزء موجودا في الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود وبين ان وقوع
الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر والى لزمان ذلك الذي
بيانا امكان وقوعها الا بحسب الوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان
الزمان الذي تقتضيه ماهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المفروضة في جزء وهمي من

الزمان موضوع فاذا العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي وصفنا
امر نقتضيه حصة الحركة زمان وطرف لحد من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الحد انتصف حركة وانقسم في جزء من اجزاء السابق
وهو في نفسه ايضا منقسم فحكم بان حصة الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا
الحركة لذاتها مقدرة بمقدار معين من الزمان بل يقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد
للمتحرك الاين الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان
كل واحد منهما مقصد بالاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد
الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكرنا من انه طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان
لا تكون منقسمة اصلا فتكون نقطة او تكون منقسمة في امتداد واحد فتكون خطا او في امتدادين آخرين فتكون
سطحا وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد تسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة تسمى جهة فان قيل فالجهات
على ما ذكرتم اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فتتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة
للوصول اليها او القرب منها كما ذكرتم سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل اعم مما ذكرتم اولا
نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي تكون قائمة بالمتحرك بحركته واما حركته الى جهات تقوم بالجسم الاخر وحركة الجسم
الاخر الى جهات تقوم فلا مانع عنها والشك في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد
لهما وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما تسمى عند
لانه هو المقتضي والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه
اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشار الى الدليل الدال
على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة
ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر آنفا من الفرق بين المكان والجهة قصدا وانه مقصود
بالحركة للحصول فيها وان الصواب ان يقال وصولا اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق وتحت وباعدا اسماء عرضا
الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع
وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره
ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدل لان
لان الانسان اذا صار منكوسا بالعرض فما يلي راسه فوق وما يلي رجله تحت بل صار راسه من تحت ورجله من فوق
فيها جهتان واقعتان بالطبع لا تتغيران بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد
ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس
وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به خطان عليهما ابدان ظهر وبطن وذلك
ونحو ما بالحاسة التي هو الا في الغالب تسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي جهته الى جهة حركاته بالطبع
حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم
سوى ما ذكرت وهمت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبرها في سائر الحيوانات ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام

وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الجاهو فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا
قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في
الجسم وطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد
العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام
والخلف فالاعتبار الخاص يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامي ما لو عمها ان
امكن تطبيق اعتبار عليها ولا يسلك ان فيما بعض الامتدادات على بعض مما الابحث في اعتبار الجهات واذ لم يعتبر
كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد مثل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية الفصل
الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وهي الافلاك بما فيها وعنصرية وهي العناصر بما فيها من
المواليد الثلاثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها اعني الافلاك التي ليست
اجزاء الافلاك اخر تسعة واحد منها عديم الكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالثوب الاطلس الخالي عن النقوش
محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة
السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي جميع
الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بعد تدقيق النظر ان جميع الثوابت تتحرك
بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا آخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوي حركات غير
مختلفة غير متشابهة بالقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا آخر فصارت الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة
فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المصنف ان يكون الافلاك
ثمانية بان يستند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتعلق بها نفس تحركها قال صاحب التحفة
لما سمعت هذا من المصنف قلت فيجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت في دوائر البروج على محدب فلك زحل وتتعلق
نفس بمجموع السبعة تحركها بالحركة اليومية واخرى بالساعة تحركها بالحركة الاخرى لكن يشترط ان يفرض دوائر البروج
متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة ليتنقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن واستحسن على ذلك
تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية يفصلها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احوال
تلك الكواكب من السرعة والبطء والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية
واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها انتظام مخصوص عائدا كل حال الى مثلها
وما بني من ان اساس الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم
تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف
ولا اختلاف حال غيرها بل يكون متحركا ابدا حركة بسيطة على الجهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية
والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مدخولة اذ لو لم يبن على تلك الاصول نقول ان القادر
المختار يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك في افلاكها كالحيتان
في الماء تسرع وتبطئ وترجع وتقف وتقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الا

فاذكروا اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست معلومة اذ لا ضرورة ولا برهان

على امتناع ان تكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس شيء اذ مشاهدة عدم الاطلاع على

مسائل هذا الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات حدسية يحكم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة

على النظام المشاهد والاستعانة بما لمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا من هذه الاشكال

البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة

الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار

وبقي الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا يقتضي ان يكون الحال على ما ذكروا غاية

الامر انه يجوز ان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان تسود القادر المختار بحسب ارادته

وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان تسود

وتبور وجه القمر على ما نشاهد من الاشكال البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات

الفلكيات وسائر احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما ويحرك النيران على نحو

يجب بصرف وجهيهما المظلمان موجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض

فيما اذا كانا ناقصين وعلى هذا القياس حال الاشكال البدرية والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات

المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض

والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان والى البلد بعد

خروجه عنه لم يصر انسانا فاضلا محققا في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعله

كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية يقتضي ظهور

ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور

في شبهة القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية ومباحث

خرق العادة من يقصد تبيين المنصفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واحتمالا يمكن اثباته من

غير ابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا

وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل مماس لمحدب الممثل على

نقطة مشتركة وكذا مقعره لمقعره ولا مستند لهم غير انه الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون

ان فلك الشمس فوق فلك الزهرة وعطارد لا لحسن الترتيب في النظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا

ابطأ حركة من الكواكب وان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب بين العلوية السفلية من ما يبعد عنها الابعاد

الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة ومن ما لا يبعد عنها اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس

وبعضه مقدمات ذكروها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطء اما بناء

على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي

ذكروه فلا نسلم انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرناه اما

يتوقف على تلك الاصول الفاسدة

اذا كان

اما اذا كان دعويهم انه يمكن ان يكون على تلك الوجوه وان امكن ان يكون على الوجوه الاخر ولا يبصرون الي توفق في كيفية

سهم وصلوا انهم تحملوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه يسهل لهم ان

يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا ويحسب بطائق الحس والعيان مطابقة

يتحير فيها العقول والاذهان ومن تأمل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات يشهد ان هذا الشيء عجاب وانهم

عليهم يشاء مسقطا بتداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه نظر اما اولا فلانه يصح في ان

الافلاك الجزئية انما يكون بتداوير وخارجة المراكز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهر او مائلا وهما

فلكان متوافقا المركز واما ثانيا فلان عدة الافلاك على ما هو المشهور ينقص الخمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة

مع القمر تدويرا واحدا فالثلثة او بتسعة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي

المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران متوافقا المركز على ما مر فعدة الافلاك الجزئية تصير

عشرين وهي مع الافلاك الكلية تبلغ الخمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا

برأسه بل جعلوها مع المائل فلكا واحدا تتعلق به نفس يحركه بحركة الجوزهر بل كانت تلك الكرة جزء من الفلك

كالمتمم لما عن معتدة في عداد الافلاك وكان عدة الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن

فانهم صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا محيط بمماس لمقعر فلك

عطارد ومقعره بمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فلك الكرة يجب ان يعد من الافلاك

وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدة الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو

الافلاك الجزئية فلزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب سبعة سيارة والف نيف وعشرين اي اسمين وعشرين او خمس

وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فهو غير محصور والكل

اي الافلاك باسرها بسائط والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبائع قابلة للانفصال الى احيازها الطبيعية وذلك

لان الحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك

وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة معا لملاقاة

بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت حال التئامها عن احيازها الطبيعية

مع احيازها التي هي فيها حال الالتئام متساوية البعد عن مركز العالم وهو ينتقل اليها بالحركة المستديرة

لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهات قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه

اعني الحركة الاينية فان النقطة المتحركة على الاستدارة مثلا تتحرك حركة يخرجها من مكانها فيكون

متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه يتحرك على الاستدارة

واما حركة الحوالة وبطابرها فانما هي مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انما يحدد جهتي الفوق والسفل دون

سائر الجهات فاذا انحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى

احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحدد سماء قبل الفلك فان سميتم تلك الحركة مستقيمة بوجه المنع الى قولكم يلزم ان

يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انفصال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى احدى

الصوت والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك اما اللزوم فان تحدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ لزم حينئذ ان يكون الجهة محددة قبل الفلك لا ما لفلك على ان هذا الدليل قد اعترض عليه بانه انما يثبت فلكا ما طبيعيا الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون ساير الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها منشا للفعل و الانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانما توجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا لا يسائر على تحدد الجهة يحصل بالمحدد ولا يعم الافلاك السافلة والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة لانه الاوضاع فيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد فيحصل باجتماعهما حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صادرة عن الجهة بل مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان الحرارة والبرودة توجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا مطلقا بل في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة فلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لزم المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة لمانع او لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا ويستحيل ان يسخن الشمس دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع وربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا هذا ولئن سلمنا قوة حرارتها فلعل اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من اشياء صقيلة حذاء اجرام الاشياء المنعكسة اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضي تسخينها وايضا كرة النار ثابتة عندهم محيطة بساير العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية تقاومها ولا يتصور مقاومتها للافلاك المسخنة هذا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما تقرر في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انها لا رطبة ولا يابسة لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية تقتضي عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او بسهولة الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم المنع

ولوازمها

ولوازمها اي جانب السمع عن لوازم تلك الكيفيات كالحصر والشمل والتخلخل والتكاثف والالوم فوقها الكرة المستقيمة

والحلو صح بطلان التالي كما عرفته آنفا فثبت انها لا تخلو عن الاجتماع او وحدها من الكواكب هذا انما يتم في غير الفلك الاطلس

واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى

ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبائعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبائعها اما الارض فلأن

ذلك فيها ظاهر واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية على احالة

ما يتصل اليها بالتسخين واستفيد مما ذكره من ادمات الكيفيات الفعلية والانفعالية وحد العناصر لانه

من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجد ما يشتمل على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلاثة لما بين

الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع

بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة

هو الارض وكلامه في هذا المقام مبني على الظاهر الذي هو عدم الاحتمالات التي يلتبس بالوجدان والتجربة والتفتيش

عنها بالاستقراء لا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه هنا قال الامام

الرازي من حاول حصر البسائط العنصرية بسبب عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما نحوا طرفي التركيب

والتحليل وجدوا ان ركبت الكائنات من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة

من تركيب اجسام اخرى ولا منحلة اليها فلا جرم ادعوا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة فقط كلامه ولا يرد عليهم انه يجوز

ان يكون فيما عامة عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط وما نبين من انكم انما اردتم تحديد

الكيفيات التي تستدلون بها وجدانها على عدد العناصر فما في نهاية البعد لا يكون الهواء حارا رطبا لا حرارته

لبعده عن النار وبرده ثم ما هو اعم من الشك وعدمه ولا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدل منها حار لا

لها فان اثبتم لكل جنس عنصر ايقتضيه بطبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح او كل فساده ظاهر

لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اسندوا بعض الجنس الى عنصر دون بعض اما اذا اسندوا الجميع الى عنصر واحد فلا

يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لانه يجوز ان يكون فعل طبيعة عنصر واحد في مادة مختلفة غير متناهية وقد

قال البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادته متشابها غير مختلف لانا نقول لهم صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه التي

معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الملاصق والحاوي

بوسط او وسائط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء

وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ستة صور لا يزيد عليها الانقلاب الى الملاصق والحاوي وقد ينقلب الى ما يجاورها

اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس وهي اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب الى غير

الملاصق بوسط واحد كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير والجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة

في الثلثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار

المنفصلة عن الشعل لو بقيت نارا لو ثبتت ولا احرقت ما يقابلها عن بعض الجوانب فاذا انعكست هواء واما انقلاب

الهواء ماء فقصد الجام المنع على الكثير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد فمن حيث ان يحصل الذلك

سخونة قوية تفعل فعل النار من الاحراق كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة يصحبها ابدان الحيوان فلا نار هناك فربما
يحرم من الفعل بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك ما يلين به الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد
يركبه قطرات الماء وكلما تحتها احدث مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا يخرج عن اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس
وهو على سبيل الترشح وليس كذلك لانه ليس يصعد طبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل
للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها
فذلك هو المطلوب واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس فيميل عنها الى الطاس كما
البخار والركات [illegible] ان في الهواء المطيف بالطاس اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وحدة حرارة الهواء اياها
لم تمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الهواء الذي يليه زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة
فكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل ايضا لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة
مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تحللها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة
اما نفادها واما تناقصها واما تراخي ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من
الاناء او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا
على التساوي فيلزم نفادها وانقطاعها اذا نزلت [illegible] المنحجبة مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحاله الاولى
او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك الاخير
ان تجيء تلك الاجزاء مدة من بخارات الارض فانها متجددة دائما مجاورة الاناء دائما فلا يلزم شيء من تلك الامور
الثلاثة وايضا فانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب حين تحركه الى الاناء مثلا اذا انحدر الى الاناء ما كان
على بعد ذراع منه يتحرك على الاتصال ما كان على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا يلزم تناقص ولا
نفاد ولا تراخي ازمنة النزول وثالثا النقض بوجهين الاول انه ان كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء
المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الهوا
الى ان يجري الماء جريانا [illegible] والمشاهدة تكذبه والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب
ان يركب الندا جميع سطح الاناء فلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات
بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات منفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن الاول بان جرم
الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفية العرضية وعند تكيفه بكيفية شديدة تكيفه بها ويحفظها طويلا ولذلك
ربما يوجد الاواني الرصاصية المستعملة على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات فالاناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء
المحيط به ماء والماء لضعف برودته وسرعة تكيفه بالكيفية العرضية يحلله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد
الهوا ما دام على سطح الاناء ماء فاما اذا نحي عنه واتصل الهوا بالسطح عاد الى افساده وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة
جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق له الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاصقه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد
في كل جزء وان لم نعلم وايضا قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيجمد سحابا لم يتسق اليها من موضع
ولا انعقد من بخار متصاعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود والسحب فقد حكى انه شاهد ذلك عيانا

طرش

طلبتنا وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبرّد الاناء الصلب
ليس باعظم من تبرّد الاواني الجمد نزايله وفي صميم الشتاء مع ان المواضع التي يحجب الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي ان تكون
اكثر الهواء ماء واجيب لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فقط لكان الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد
من يوم المطر فاذا يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان ينخل الفصل والهواء وايضا يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود
مانع لم نعلمهما انا لتفصيل على ما مر انفا في حرارة المعدن اليماني واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الاجزاء بحث
ما الكلية كما يشاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تشرب بحيث تصير
حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند ما يحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة التي يعرفها اصحاب الحيل
والاكسير لمناسبتي امكان الانقلابات بغير الوسط فيعلم امكان الانقلابات بوسط او وسايط فالنار حارة لان النار
التي عندنا مع مخالطتها لما يكيفها بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه
ما مر بجواز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون
الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشئة من خصوصية التركيب لا من الجرم الناري الذي فيه وصفه عن الانفصال بانها
معينة للرطوبة عن مانعيه الحصول المجاورة لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبات لان النار اذا اثرت في
جسم مركب تصعّد اجزاؤه اللطيفة فبقي اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام
الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى
الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون
عسر استحالة الرطب اليها بسبب المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة وهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء تستحيل
اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة تقتضي عسر استحالته اليها فهي اليابس يبوسة تقتضي عسر
استحالته اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك
وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء
فالدليل على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يتم ما الفرق بين المقامين حيث يجوز كون الحرارة في النار
التي تلينا لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وبالتسهيل يجوز كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء
الذي هو رطب حيث عدّ الاولى خروجها عن الانصاف دون الثانية لانا نقول المتخالطان في الكيفية اذا اختلطا انكسر
كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية متوسطة بينهما في الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء
لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة
الهواء فلا اسلّم انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات
على يبوسة النار بانها اذا اخمدت وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعق
واعترض عليه الامام وغيره بان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب وهذا
اظهر قوله والدليل على ما حكاه من ان الصاعقة تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجارة فدل على ان مادتها الاجرام
والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام معادنها سماوية السماء وما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه يصير على

ذلك
الشبح في الشفاف مستتر بها الا لون له ولا ضوء له يتهو لان الزجاج الملون شفاف ولم يمنع من نفوذ الشعاع فيه و

الشعاع كثيف يقتضي ظهور كل جسم كثيفا وذو ثبتة والاول هو شعاع البصر والثاني شعاع الشمس يعني ان النار

الصرفة التي هي كرة مماسة بمقعر فلك القمر شفافة لانها لا تستر ما وراءها من الكواكب واما النار المضيئة التي تلتهب

فقد يحصل الشبح في السماء على انها الدخان شفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لانها تمنع السعاع

المقتضي ومعها ولانها يقع بها ظل بحذاء اظلال المصباح عن مصباح آخر وما ذلك الا لمنعه نفوذ الشعاع المصباح

فقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع فهو ليس بشفاف فان يحقق ان في اصول الشعل توجد النار صرفة لقوتها وتمكنها

من احالة ما تخالطها فهي ايضا تكون شفافة لانها لا يقع لها ظل ولا تكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراءها فان

الشبح في الاسارات اصول الشعل حيث النار قوية هي شفافة لا تقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر

متحركة بالتبعية لحركة الفلك فلا لحركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين وثمانمائة الهجرية

في اوايل الميزان ذات ذؤابة في سمت برج الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب معه لا تنفك عنه ثم بعد ما ظهر ان لها

حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت تصغر جرمها وتضعف ضوءها بالتدريج حتى امحت بعد ما يزيد اشهر

تقريبا وقد بعدت عن الاكليل في الجهة المذكورة قدر درج وفيما شاهد بان دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك

بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل

تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لانها على ما شاهدنا انما تتحرك كذلك بحركتها الخاصة

وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه

والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك تحرك فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض

كحركة جالس السفينة بحركة السفينة بحركة مكانه بطولا لا لا يلزم ان يتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة دهم

لا ارى لذلك في الحركة المستقيمة وكلا مسلك المستدير لها طبقة واحدة ادعا لطبهما مع الهواء على ما من طبقات الهواء

ودونه على احالة المركب اليها فلا فقد تقتضي صورة بعض المركبات ان لا يستعمل بنار النار كما روي عن الحيوان الذي

يسمى سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان الماء بالتسخين يصير هواء والهواء المجاور لا بدانا انما هو ينتقص

لانه ممتزج بما يخرج اختلط من الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى

ما يمتزج منه مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب

والنيازك وما يشابهها من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي تحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد

لما تخالطها من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض ويسمى الطبقة الزمهريرية وهي منشأ

السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس

فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ

الشعاع فيه وما نرى من انه مرئي فلا يكون شفافا فمدفوع بانه لاتصاله بسطحها كما في الزجاج محيط بثلثة ارباع الارض

تقريبا لرطوبة واحدة والارض باردة لانها لو خليت وطباعها ولم يسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس ومنه

نظر لا مدخل لاجل الحجم عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لا يمكن خلو الارض في زمان من الاربعة عناصر دما وفرض الخلو

وباقيه

وما قيل من انها اكثف وما ذلك الا لبرودتها بل هي ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد

وذلك لفرط وصوله الى المسام والنفوذ فيها الى الاعضاء كما ان الاسرب اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس

اشد واقوى الا ترى ان من ادخل يده على الاسرب بسرعة سلمت وان ادخلها على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون

كثافتها ليبوستها لا لبرودتها بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم

فلانخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان تتحرك عن الوسط او الى الوسط

او على الوسط فان كان الاول والثاني يلزم عدم انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس والتالي باطل وان كان الثالث

لزم ان تتحرك بالاستدارة مع ان فيه مبدأ ميل مستقيم وقد بينا امتناعه وايضا يلزم ان يرى حركة المرمي الى جهة حركتها ابطأ

من حركة ذلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها

واما اذا ابطأ فيلزم ان لا يحس بحركة المرمي اذا توافقتا في الجهة ويحس بحركة سريعة له اذا تخالفتا واذا كان حركته ابطأ

من حركتها لزم ان يحس بحركة المرمي الى خلاف جهة رميه الى انها واذا فرض شخصان متساويان في القوة وقد رميا حجرين

متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفتين بالسرعة والبطء والتوالي باسرها باطل فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يشايعها الهواء في حركتها كما يشايع الاثير الفلك

قلنا لزم ان لا يقع الحجران المختلفان في الصغر والكبر المرميان في الهواء من سمت خط واحد على الارض الا على خط من خطوط

انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من

الاوائل من ان الارض متحركة بحركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا للكواكب

حركة بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك

جائز اذا كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها

وزعموا انها متحركة بهذه الحركة وبسببها نرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة في الماء متحركة والشط ساكن

وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجهة المضادة للجهة التي اليها تتحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة

المستديرة على ما فيه مبدأ ميل مستقيم وعن الثاني ان المراد بمشايعة الهواء هو مشايعة مجموع ما فيه صغيرا كان او عظيما

كان او كبيرا فح لا يلزم شيء من المفاسد شيئا قد اقول الحكم بسكون الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان

فقد يقطع الشمس في الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر ولعله من قبيل طغيان القلم وتفسير السماء بما لا نور له لا يخلو عن قصور

عما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم من تصفح كتبهم واستعمالاتهم يظهر لمن يتتبع كتب الحكمة سيما كتب الفصول ولا اللغة قال

صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا ونص عن الكسائي اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشفيف

اي رقيق وشف جسمه يشف شفوفا اي نحل لها ثلث طبقات الاولى الارض المخالطة بغيرها التي تتولد فيها الجبال

والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه

الاربعة اسطقساتها هذه الاربعة من حيث انها تتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى

عناصر ومن حيث انها يحصل منها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون

والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها اجزاء

ارضية ومائية وهوائية ونارية واما النارية فلابد منها للطبخ والنضج وقبل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تميل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تكون عن غيرها الا ان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها الا ان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى فبسبب انكسار كيفية المخلوط بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بما بغيرها من الاجزاء الارضية والمائية فاذا انطفى ولا سبق نارا والجواب عن الاول ان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء بطل الاستعداد لقبول النارية اقوى في انه معقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فيكون مسبوقا بالزمان فيكون حادثة وما ذكره ظ لكن انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان تكون قديمة قال الحكماء الانواع المتولدة يجب ان تكون قديمة واما المتولدة فمحتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان تكون المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان تكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة وهي ما يكون المنفعل فيها اما المادة او الكيفية والفاعل فيها اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة ولحقه الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو مح وان كان انكسار احدهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يكون المكسور المغلوب كاسرا وهو ايضا بط فتعين الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج يماثل الحاصل في الاجزاء الاخر اي يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان تكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى انه تستحر بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه بانا وكلا ما لا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا فان صورة الماء هناك تفعل بعد منقا بلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فان انفعال المادة ههنا ليس الا استحالتها في كيفيتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية معلولة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية باقيا بحاله وقد نورد هذا بعبارة اخرى هي ان انفعال مادة احدهما عن كيفية الاخرى ليس

الانكسار

الا انكسرها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة ورد بانه لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة فحينئذ

نقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا

حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد

فعل الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها في مادة الاخرى موجودة وذهب بعضهم الى ان المحققين هاهنا انه يلزم جواز

كون كيفية واحدة عالية ومعلولة في حالة واحدة من جهتين عالية من جهة الصورة الفاعلة ومعلولة من جهة المادة

المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها عالية فلو توقف

كون الكيفية عالية على كون الصورة فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومعلوليتها على ما يظهر من تعريف

الفعل عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة

عالية ومعلولة من جهتين وذهب آخرون الى ان الحق ان لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على

كيفياتها الصرفة سبب معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة وحدوث كيفية اخرى متوسطة بينها فائضة من

المبدأ على تلك العناصر او بان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة

الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تأثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز

انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تأثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر

كاسرا او كون المعدوم مؤثرا وورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال

تكون متغايرة في الاستعداد او كيفية تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية للمادة

الاخرى لا يتصور الا باحالتها في كيفيتها فيستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية المعدة فينقل الكلام الى الاعداد

ومع تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة

الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف

على ان يكون تلك السورة للحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الحار اذا امتزج بالماء الشديد البرودة يكسر سورة برودته

وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بتلك السورة للبرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج

بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها قال واذا كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو رأي

الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من الجرح على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكساران معا فلانه يمتنع

بقاء الكاسر حال حصول الانكسارين لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا فاعلا حال

الانكسار وبعد حصوله فان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يستحيل

ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد يكسر سورة ضدها على ما نبهناه من الاستشهاد او نقول

لا يخفى على المتأمل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية للشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية

اضعف وتحقيق ذلك ان بعدم عين الكيفية القوية ويحدث الكيفية الضعيفة ان الجرح لازم عين مندفع فان الانكسار

ان كانا معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار وجود المؤثر حال وجود الاثر

الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان تعود الكيفية المنكسرة بالانكسار موجودة بعد انعدامها

لتضمر كل منهما عن صيغة يقتضي وجودها اضداد اصلها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار
سورة حرارة النار لزم ان تعدم تلك البرودة الشديدة من الماء وتحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار
بعد ذلك لا يتصور الا بان تعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء ثم الانكسار فتنكسر سورة تلك الحرارة ولا
فيهما انقبضى لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لانا
الحرارة الكاسرة منعتها عن مقتضاها لانا نقول فحينئذ يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة
المانعة ولا تزول الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة
هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان تكسر سورة
الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صورة البسائط اشارة الى بطلان مذهب آخر غير
ذي مذهب من ان الشيخ قال في آخر طبيعيات الشفاء انكرونا فقد احتج عليه [illegible] وقريب ما شاهدنا مذهبا فانه قال ان
البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورة نحو العناصر
وتلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها
ومنهم من جعلها صورة اخرى من الصور النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج حينئذ بل هو كون وفساد لان المزاج
انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلزم هذا القائل ان يلتزم في جميع الامتزاجات
التي انما المستبعدة لصور المركبات كون وفساد الصور الممتزجات وان لا يسميها امتزاجا الا في الكيفيات وتوسط
بينها مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرنا [illegible] دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بما
لاستحالة بان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ما يستوي على القول بالكون فان الاجزاء
النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير بل تتكون هناك وكان من المتقدمين من يكرهما معا كانكساغورس
واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا توجد
شيء منها صرفا بل هي مخلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل وما
وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر
بعدما كان مغلوبا غائبا لا على انه حدث بل على انه برز وما كان كامنا ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا
بعد ما كان غالبا وظاهرا [illegible] انهم توهموا ان الظاهر على سبيل البروز بل على سبيل الصعود من غير [illegible] كالماء مثلا
فانه انما يتسخن بصعود اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل
حارا لكن الحار نار مخالطة ويفترقان في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت
عليه من خارج وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء لا من شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر والسبح
وقع عن تعريف المزاج استدل بالنسبة على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وتحقيق
على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة العصا وبقي ظاهرها وباطنها لا يمكن
ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم يكن في العصا الا النارية الباقية
بعد التجمر لا تمنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا سيما الرض والسحق ولا بد الا بالحس والسطح فكيف يمكن ان

تصدق

ان يصدق بوجود جميع تلك المائية التي انفصلت عنها حالة الاستحالة مع هذه البارقة وكذا المائية الفاشية

في الزجاج الذائب لو كانت قبل ذلك في الزجاج موجودة لكانت مبصرة كما كانت بعد البرود مبصرة اذ هو شفاف

لا يمنع الحس عن النفوذ فيه والاحساس المائي ولطفه واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما يكون لكثرة

الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند اللمس والدفن فلم لا يجوز ان يكون فيهما مثله فان قيل [illegible]

اجزاء نارية لكنها انما تحس بعد اللمس عند انفعالها عن بالخاصية فلما كان قولا بانها انما تحس بالخاصية لا بالكمية وهذا

علاوة ما قاله الاطباء واجاب عنه المص بان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها مستكثرة بالكمية

المزاج فان قالوا [illegible] وعلى بطلان المذهب الثاني بحجة امور من المشاهدات الاول

ان التسخين يحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن

نفوذها في السحر كالمحكوك وهو كما في الصلبة التي [illegible]

المحكوك منها حتى بل يحرق من غير ان فيه وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمخلخل وهو الذي يحصل فيه [illegible]

متخلخلا كهوا الكبير بالحاح النفخ عليه ومع الهواء الخارج من الدخول اليه [illegible] لان الحركة [illegible]

المقتضية لرفع القوام ومخلخله ببعض السخونة [illegible] وكالمحصص وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا

شديدا فانه يسخن ايضا الثاني ان الماء بين المتشابهين اذا [illegible] احدهما [illegible]

كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل على الفرج والمسام الصغيرة كالحرف [illegible] النفس معود النار [illegible]

في الماء لوجدنا ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر [illegible] دون الاخر ولدل الاخر [illegible] الثالث ان الاناء

المصموم المسدود [illegible] على [illegible] هذا المذهب ان يمنع عن نفس ما فيه [illegible] دخول شئ [illegible]

الانعدام خروج شئ [illegible] الرابع [illegible] الصبا [illegible] وسدت رؤوسها سدا

محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صبر مدة اكثر مما بها مما [illegible] عظيمة هائلة [illegible] الدوات

السخونة والنار [illegible] داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها [illegible] على الاستحالة والكون [illegible]

الاستحالة [illegible] واحد الخامس ان [illegible] فوق الاجزاء النارية لا يصعد بل بالطبع ينزل [illegible]

[illegible] فهو للاستحالة [illegible] الامزجة في الاعداد بحسب [illegible] من الاعتدال قالوا ان العناصر

اذا تصغرت واختلطت [illegible] واستقر على كيفية [illegible] وحدانية من هذه الجهة

ما [illegible] الذي هو [illegible] الذات [illegible] لا [illegible] وما [illegible] عليها [illegible] تركيبها

ونفسها على الاجتماع مدة ادلولاه لتداعت سريعا الى الانفكاك [illegible] ان تضعف العناصر وامتزاجها

على مراتب متفاوتة ويزيد [illegible] بتفاوت حال الامزجة في القرب [illegible] الى الاعتدال [illegible]

في الاستعداد والوحدة الموجبة المناسبة فتتفاوت الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب [illegible]

بعيد المزاج عن الاعتدال لضعف الوحدة [illegible] صورته ناقصة [illegible] المناسبة ولما كان [illegible]

[illegible] الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر آثارا [illegible] اقرب [illegible] الى الاعتدال والوحدة [illegible]

الامزجة [illegible] لان المركبات [illegible] من العناصر الاربعة [illegible] ويكون [illegible] كل [illegible] مزاج وان [illegible]

لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع فصار لكل نوع له مزاج سانا
آثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا
على امزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كما في الشخص الواحد تتفاوت مزاجه في الكيفيات المتفاضلة بحسب اسنانه
الحاصلة فلكل نوع من المركبات له مزاج مخصوص بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع
بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعي
فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج
الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان
الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما يكون مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك
المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في سائر الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة
في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خارج عن الاعتدال في كيفية
مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط
واما خارج عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة
او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية و
المعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها
الطبيعية متفاوتة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتفاوتة بعضا آخر منها
وطالبيها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال
فاذا يستدعي مدة لانتقال حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينهما مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد
انقطاعها وتحيلها بربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو كالنار والهواء في
جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيمانع الاجزاء وتقاوم لتساوي قواها في الميل
وتبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها فعلم بسببه وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع
قد يكون للمفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتضى سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر على مقتضى
وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سنعرف من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز
ان يكون مكان احد بسائطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره والا يلزم الخلاء لو فرض حدوث المركب
فيه اذ يجوز ان يحصل له صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه واتصل لزوم الخلاء قبل حدوث المركب
ثم الجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا
كما او مكانا فرضيا لبعض البسائط قد يعلمه بالتحليل فيه الصورة بطلان الخلاء وايضا ان مكانه الطبيعي
حسابه وجوده فيه وقد يحصل ذلك بالقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب متساوي
اصول بسائطه لا على امتناع وجود مركب متساوي مقادير كيفياته الاول اعني الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة
والمراد بالمعتدل هاهنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال

والاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفياته الاربع متساوية ويكون
مع ذلك خارجا منها وتنقص عنها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما
فيما نقلناه من كلام الشيخ وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كيفيات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق
بحاله ويكون انسب بافعاله يقال للانسان انه اعدل الحيوانات والاقدام وسائر الاعضاء والحس ويلي بالاول على الحرارة
وبالثاني على البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل العرضي الطبي
والاول مشتق من التعادل بمعنى التكافؤ والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه
اما ان يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير
متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن
الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يحتمله العقل في بادي الراي
من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما بحسب القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء
هو على وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض عليه
الكاتبي في شرحه للملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة
جميعا على القدر اللائق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين غالبين
ومغلوبين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وهنا على القدر اللائق لا على
الاخرى واذا كان كذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلث كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا و
الاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربع اعني الكيفيات في الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون
منها لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع
اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة يتصور في كل اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة
الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون منها لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع
البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة فهذه اربعة يتصور في كل منها ثماني حالات هي زيادة
الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة
عشر منها على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان
الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهي ستة لان الاثنين اما فاعلتان
او منفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره
المعترض فاذا حصل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثنائي من الكيفيات
الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة
في احدهما والنقصان في الاخرى فيصير الستة في الثلثة ثمانية عشر وكذا حصل اقسام الخروج بالكيفيات
الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان
او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان واما ان يكون الزيادة في كيفية او كيفيتين او ثلث كيفيات

فاقسامه خمسة وذلك خطأ منه لانه لما اعتبر في الخروج بكعبين زيادة كل من الكعبات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كعبات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكعبين وكذا في الخروج بالكعبات الاربع فاسقط
من تلك الاحتمالات ستة اقسام من الاول وواحدا وعشرين قسما من الثاني وكذا ان الاعتدال الطبي المزاج مبني على التساوي
من الكيفيات على الوجه الذي يدعي فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون مثلا اجزاؤه ضعف برودته ورطوبته ضعف
يبوسته حده النسبة مادامت تكون موجودة كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين
والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما هو على تلك النسبة وامكن ان يتركب منه
نوع ذلك المركب فلا يتصور زيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف
البرودة ان كان مانعا من تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن مانعا منها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف
فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال
الحقيقي كذلك **الفصل الثالث** في تتمة احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الجسم والحق
البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام ويشترك الاجسام في وجوب
التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب ابصار ما فرض لرصده برهان مقابلته بمثله مع فرض نقصانه
عنه بقي ممنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض لرصد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض امر غير متناه
لم يلزم ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالا لا يوجد بعد غير متناه يكون محالا واما قلنا ان كلما فرض
امر غير متناه يلزم ان يكون متناهيا لانا فرضنا امرا غير متناه اذا فرضنا مثلا اي ما فرض امر غير متناه انقص مع فرض نقصانه
عنه يلزم ان يكون متناهيا وذلك بان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه ونفرض خطا آخر غير متناه انقص بعد مبدئه
ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد
وهو ممتنع واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا
متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في اكثر كتب
القوم وقد مر الكلام عليه في الاجوبة والحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه مع وجوب انتهاء الثلثة
به هذا برهان آخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة الى ما اشتمل عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة
محفوظة بالغا ما بلغا يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا
كان بعد ما بينهما ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما
بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون
نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع كالفرض
كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف
هذا وقد قيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه الضلعان من البعد
الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين
ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا تزايد البعد بينهما

[illegible]

بمقدار ما بينهما والبعد بين الضلعين مساوٍ لكونه محصوراً بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضاً على بعد ما بينهما
الى غير النهاية متساويين لتساوي ابعاد ما بينهما الذي هو متساوٍ بالفرض ثم مثل واصل هذا البرهان هو البرهان الذي
ما [illegible] هو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلاً ثم نفرض محيط دائرة ونقسمه ستة اقسام متساوية ونصل
بين كل نقطتين متقابلتين من مبادئ تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هي قطرها
وتحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لان كل اثنتين منها هي متقابلتان وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان
المركز بل كل نقطة نفرض على سطح محيط بها اربع قوائم وقد قسمت هناك اقساماً ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي
قائمة يحيط بها ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المص اعني [illegible]
يكون الانفراج بينهما مساوياً لامتدادهما وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين
المفصلين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث مساوٍ لقائمتين ولما كان
احدها اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين المفصلين
متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضاً فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب
ان يكون اضلاعه ايضاً متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرة كان الانفراج بينهما عشرة ايضاً
واذا امتد مائة كان الانفراج مائة وهكذا واذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما موصوفاً
باللاتناهي قطعاً فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين وانه محال ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين
متناهياً وجب ان يكون امتدادهما ايضاً متناهياً فيكون الابعاد ايضاً متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر
الابعاد اولى لا يخفى على المتأمل ان كلام القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين والانفراج ما بينهما انما
يصح ان لو فرض الزاوية بينهما بمقدار ثلثي قائمة او الضلعان [illegible] ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث اطلق [illegible]
بالمساواة ممنوعة واما البرهان السلّمي وهو ان نفرض خطين يخرجان كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر
ذهابهما ذراعاً ذراعاً وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير
متناه مع انه محصور بين حاصرين [illegible] بقول القائل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الذي [illegible]
كلام المص لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق الساقين ولم يقيدهما بالمساواة ولا اشارة فيه الى [illegible]
التي لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام المص تلا انهما انما تدل على امتناع لا تناهي
الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا تدل على امتناعه في جهة واحدة ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية لم تتم
ومع ذلك اورد على جميعها ان الاستحالة انما نشأت من فرض امرين متنافيين كفرض وجود زاوية مع عدم
فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين بهما
ينتهيان فيستلزم المتنافيين كيف لا ويكون كل منهما محصوراً بين الاخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد واتفاق
الجسمية يدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة
بالحقيقة وذهب [illegible] الى انها متماثلة وهذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار و
كثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار [illegible] الموجب

الكل على السواء والمعارض على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرارة على السماء بعد جواز ما نقل من المعجزات نحو

اليمن وسمى هذا الاصل هدم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة

وقد يتمسك بوجوه احدها ان الاجسام تتقدر استواؤها في الاعراض بل يتخصص بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك

واجيب بان هذه الدلالة انما تصح ممن يصحح جميع الاجسام وشاهد الناس كل واحد منها بكل ما عداها واما قبل ذلك

فلعل الانم بالعقب والاحد بالطين وثانيها انها ما سواها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في الماهية

واجيب بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المرجحة ومعتبر ابراهيم

حرمته فلا يدل على الحكم الكلي وايضا فلا نجوز ان يقال ان الله تعالى حلو في ابراهيم كعينه عندها فيبطل ما سيذكر النار

كذا السعادة وغيرها ثم تقديره تسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك

في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية في

فيه فتكون متساوية في الماهية واجيب بان الحصول في الحيز يدل ان الجسم له احكام وقد ذكرنا ان الاشتراك في اللوازم لا يدل

على التساوي في الملزومات وقال المصنف تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم

فلا وقوع للقسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثلها وان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم كما في

الجسم القابل للابعاد المشتمل على الابعاد ويراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها

وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد والمصنف نوهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان

كانت هي انواعا مختلفة من حيث حقيقته والمصنف يصيب فيما ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية بل اكثر الحكم

الصريح بان العلم بالضرورة كتبسيما وتثليثا ودوامها في بعضها التي كان من غير شك في ذلك بل انكاره في

العوارض والهيئات لا يعني ان الحس يشاهدها باقية لم تزل الاعراض وانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في

الاعراض وخالفهم النظام في ان الاجسام لا تبقى زمانين وزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض

والعرض غير باق وقد نبهناك على انه ليس من مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام

قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكره من عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام اعتبر النظام قيام الدليل

على صحة ثباتها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام

من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تنتفي عند القائلين

من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال المصنف ان هذا النقل من النظام غير معتمد فقد قيل انه لو احتاج الا

الى المؤثر حال البقاء فذهب الى انها لا يقول بقاؤها بمعنى توهم السامعون ان حاجتها الى المؤثر كانت لا

بقصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لانما قصده من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها

ويجوز خلوها عن الكيفيات المذكورة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه

خال عن هذه الكيفيات لانها لا يحس بها وعدم الاحساس بها من سائر ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة

ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون بمعنى انه امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن

اللون قياسا عليه كما قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال لما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف فاذا بالعدم

قد جرت بخلو الالوان وعقيبه في الهوا امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف بها قياسا عليه ومنع القياس الاول بخلو حكم الكون
والكون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد
وقبل الاتصاف لا تكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا فضعف الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف
على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي يطلب بها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه
لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو صريح في اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها
ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها وانما المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام
والا لرأى الهوا لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بعد رؤية هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة
في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها ولما اختار المصنف هذا المذهب
وادعى المصنف ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهوا من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام
مشروطة بكونها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه يدل كون الجسم مركبا
من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد
فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل ما لا يقبل القسمة وهو محال واذا كان الطول نفس

في بيان ان الاجسام كلها حادثة

الجوهر والطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها
لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا
وكل منهما حادث وهذا ظاهر اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال
والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهو مسبوق بما في حيث لا يجامع فيه
السابق المسبوق والمسبوق بالغير مسبوقا وما ينافيه مسبوقا بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق
ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث فيهما واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية
بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو ممنوع وان اردتم به انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منه مسبوقا
بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل
كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها حادث
ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها بآخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد
المعين شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك المعين واجيب عنه باثبات تلك
المقدمة الممنوعة اعني قولنا الحركة يقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك لوجهين احدهما ان ماهية الحركة مركبة من
امر منقض وامر متحصل لان الحركة لا بد ان يكون منقسمة الى اجزاء لا يجتمع اجزاؤها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق
بالامر المنقضي فماهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المنقضي ثم ان مسبوقية الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع
بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد واحد من الامر المنقضي والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد
منها حركة وكل واحد من المنقضي والمتحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منهما فلا يلزم من مسبوقية
المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من ماهية الحركة بفرد آخر منها لا مسبوقية الماهية بغيرها من الجزئيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المنقضي

الى جزئين يتقدم احدهما على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لمسمى الحركة الموجودة فيوقتا بهما ان كل جزئي
من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد شيء من الحركة في
الازل والا لوجد فيه جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل واعترض ودفع ذلك بان الازل
ليس شيئا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها اجتمع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين
بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب فيها بخلاف وجوداتها فان لها بداية ومرتبة فليس
بعرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل
انقطاع فحاصل الشبهة اذا وجد كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك تحقق الا ان الوهم قاصر عن ادراك
الازل فيحسبه وقتا معينا اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال التسلسل المسائل اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية
للحركة وذلك بعين ما سيذكره في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول ان ما سلمه المعترض من
من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف للمسألة فيها ولا حاجة الى الاستدلال على حدوثهما فانه يستقيم الدليل
على ان جزئياتها متناهية وهاتين المقدمتين ثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر من انه يثبت حدوث
المهندسة بعد ثبوت هاتين المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا
واذا كان مجموع جزئيات جنسها حادثة كانت الجسم ايضا حادثة فما بين طريقا التطبيق ومدعوهما في ابطال التسلسل تقريبهما
فيهما ان يقول لو كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة
ونفرض ايضا من جزء معين قبلها بعدد متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى آخر
ما مر ووجه توجيه برهان التطبيق انما يدل على امتناع لاتناهي الامور الموجودة معا ان لها طريق التضايف
تقريرها ان الحركة يجب تألفها من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية
كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي
هي جزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة بالسابقية وكل واحد من جزئياتها
آخر موصوف بالسابقية والمسبوقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة فكل سابق مسبوق
من غير عكس كلي كالعدد الآخر المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحدة وانه محال لانهما متضايفان
حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود ونسبة وفي طرف العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر واما السكون
فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه
ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك
الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط
اصلا بل كان دائما كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء
الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط
به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط
ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم امتنع عدم

باب في معنى الازل

برهان التطبيق والتضايف

برهان في حدوث السكون

اسم وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام
عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها دائمة عندهم وفي العنصريات وحركاتها حادثة ولا شيء من الاجسام يمتنع عليها
الحركة واما الدليل فهو ان الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الآخر فيصح ان يماس بعضه ما يماس
بعضه وبالعكس وما ذلك الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة
على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها ان اللازم ان السكون لم يوجد بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون
متحركا فاذا كان ما شانه الجسم ان لا حادث زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب
عن ذلك بان الكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون واعتبارهما العوارض
الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يقصى عنه بتغيير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان
يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم
لم يكن فان وجد له كون غير مسبوق باخر يلزم الاول لئلا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني وقطوا ما
بطلان القسم الاول فبما بينا من حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف وثانيها ان اللازم
ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه وثالثها ان اللازم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم يجب ان
يكون قديما فحينئذ يعود الكلام فيه وقد يجاب عنه بان الواجب لا يجوز ان يكون عدما ازليا كعدم حادث مثلا فاذا
ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قلت هذا العدم الازلي لكونه ممكنا
لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند
الى موجود واجب اما ابتداء واما بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب
الا ان ينتهي اليه استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدميات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى
عدم ازلي آخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل تذهب العدميات الممكنة متسلسلة الى غير النهاية ولا يبطل ذلك التسلسل
بالادلة اما ما سوى التطبيق فلانها مختصة بالموجودات واما التطبيق فلان وجود ما لا يتناهى يحتاج التطبيق على ما مر في مبحث ابطال
التسلسل وقد حققت في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا
فجزئيات الحركات يمكن ان تكون غير متناهية وجزئيات السكون باسرها لا تجتمع في الوجود ويوصف كل حادث بالاضافتين
المتقابلتين وبحث بزيادة المتضايفين احديهما من حيث هو كذلك على المتضايف الاخرى فيقطع الناقص والزائد بزيادته لبعض
آخر بيانه ان كل حادث فهو موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي يكون سابقا على ما بعده ويكون لاحقا لما قبله و
الاضافتان متحملتان وان كان باعتبار شيئين واحد فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المستندة من الآن مرتين احديهما من حيث كل
واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق متباينتين بالاعتبار متطابقين في
الوجود ويجب زيادة المتضايف احديهما من حيث هو متضايف على المتضايف الاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر
من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحد وذلك لان المتضايفين متكافئان وفيهما العلل والحادث
مسبوق فحينئذ لا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق غير مسبوق والا لزاد عدد المسبوق بواحد فاذا اللواحق متناهية
في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه اعني بواحد متناهية ايضا

فلزم ان يتناهى ما فوض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنة في تحصيل جملتين
كلتاهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك في مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار
ومعلول باعتبار فكلتاهما جملتان متطابقتان في الخارج احدهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والصورة بعينه
بحث وما الايسلم عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والتى لا تسلم عن تلك الحوادث
لا توجد قبل ذلك الاول والا لكان سفك عنها باسرها واذا لم توجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة وايضا
استحال قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان الحركات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها انما عرفت بانه عنده
محصر الاعراض عنده في الحسابية ولما ثبت ان معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض باسرها
ولما تبين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى الحجة الثانية للقائلين بقدمها فقرر الدليل الاول بها ان الاجسام
لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مخصص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص
حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام
في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كالحادث الاول ويلزم التسلسل هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف
على امر حادث مخصص بوقت حدوثها بل جميع ما لا يد منه في حدوثها حاصل في الازل واختصاص الحدوث بوقته اذ لا وقت
قبله اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل انه لا وقت قبل ذلك الوقت
فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود
له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من
الاحكام الوهمية في الامور العرضية الصرفة واتها غير معقولة اصلا اولى هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على
ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات بان يقال لم اختص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات لا على ان
الوقت وجودها على عدمها حتى حدثت وايضا في الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات
التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص
الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احتياج المحدودين لا التوقف على امر اخر مخصص
ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان
كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي هو في وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون اخر لزم الترجيح
بلا مرجح لان الترجيح حاصل من ذلك التعلق بعموم الاوقات باسرها الا ان يقال الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده
في وقت معين اذا اختص بذلك الوقت وحدث ذلك التعلق القديم من غير احتياج لامر حادث لانا نقول فح يتوقف وجوده
على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث فيعمل الكلام اليه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام
اليه وان كان حدوثه بتعلق اخر حادث وهكذا تتسلسل التعلقات الى ما لا يتناهى واما ان يلتزموا هذا التسلسل
الممتنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر عدمي فلا احتياج حدوثه الى تاثير الارادة القديمة فيشهد بان
كل حادث وجوديا كان او عدميا محتاج الى امر مخصص بوقت حدوثه قبل لو صح دليلهم هذا للزم ان يكون الحادث
اليوم قديما لجريان الدليل بعينه فيه لان الحادث اليومي مستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات

الكوكبية وكل منهما مستوفٍ آخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول اذا
سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطاً بشرط مسبوق باخر لا الى النهاية فيكون حدوث
العالم الجسماني عن المبدأ القديم بشرط الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تلك الشروط المتعاقبة انما يتصور وجودها
لمادة تتهيأ لاستعدادها شيئاً فشيئاً بتوارد تلك الشروط عليها الفيضان الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد
فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما قبل العالم الجسماني لم يكن مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في
حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة
لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني تقرير الدليل
الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختاراً لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد ومن
فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه ما القياس اليه فيكون الايجاد اولى به
من تركه فكان الايجاد محصلاً لتلك الاولوية ومستكملاً اياها وكان مستفيداً بذلك الايجاد ما فضلاً دائماً وهذا انما هو
ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجباً واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديماً فان قيل يتجه عليه ان تأثير الموجب القديم
انما يكون قديماً اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة الى غير النهاية
فلا كالحوادث اليومية على رأي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث التي يخالف رأي المتكلم والجواب انا لا نسلم انه
المختار لا يوجد شيئاً الا اذا كان هناك ما يترجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر لا
عند بعضهم فان الاشاعرة ومن وافقهم منهم جوزوا ان يرجح الفاعل لاحد مقدوريه بلا مرجح مدعوه السرور لذلك
امكنهم القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونها مشتملة على الفضل في الاحوال وتمسكوا في هذا النحو بعد
العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع التساوي في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح وفرقوا بين
الترجيح بلا مرجح وبين الترجيح من غير مرجح فالاول ترجيح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان
كيف لا ولو جوزناه يسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير داب فضعيف مالك صحيح والمسر
فيه بل المؤثر اذا كان مختاراً فهو يرجح ما اراد بارادته اي يفعل ما يشاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه على الآخر بارادته
لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته لم يوجد ان يكون ايضاً ما يخصص الارادة من دون
الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان لم تستند
الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن تعدد تعلقها بحسب المرادات لزم
التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه منزه
عنه وجوزوا العرض الراجح للغاية من المنافع والمصالح فيكون راجعاً الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والا
اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض
فيكون مستكملاً بما فعله وحده وانه ولذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قالوا انه عالم بالاشياء بهذا المعنى
الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل باتفاقهما تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من
المادة والصورة والمادة قديمة والا فيفتقر الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة ويتسلسل المواد ويلزم

البحث في الجواهر المجردة وبيان اقسامها

من قدم المادة قدم الصورة لما اشتهر من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة
منفية وان سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد مر مع ما فيه فلا نم ولا نم
انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها
السابق المسبوق وهو ليس الا الزمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كان الحركة التي هي
مقدارها ايضا قديمة وكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب لا نم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو
امر موهوم كما مر فيما سبق ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك
القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في مبحث السبق واقسامه **الفصل الرابع في الجواهر المجردة**
اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان نفس وعقل اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يتوهم من انه لو وجد
لشارك الباري تعالى في التجرد ولم يتركب ذات الباري من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو ممتنع فمدفوع لان المشاركة في الامور
السلبية والاضافات لا تقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم اسند الحكماء على وجود العقل بوجوه
منها ما بينا من الاولى انها ان الممكن ينحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل والاول الصادر
من الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه
هف اما الجسم فلا يمكن ان يكون هو اول ما صدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر ايضا
عنه والواحد لا يصدر عنه اثنان فان ذات الباري واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين
ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما هي الصادر الاول فلان كل واحدة منهما متوقفة في تاثيرها على
المادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالآلات
جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير تكون
معلولة لها اما ابتداء او بوسط لامتناع استنادها الى الباري تعالى والا لزم تعدد آثاره ولا يجوز ان يكون سابقة
في تاثيرها على المادة اذ لا سبق للمشروط في تاثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق للمشروط
باللاحق في تاثيره اي لا سبق للمشروط وهو الصورة او النفس في تاثيره بما فرض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي
فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول
الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض حينئذ يكون علة للموضوع كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر
سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق للمشروط وهو العرض في وجوده بما فرض لاحقا اعني
الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثير بل انما هي قابلة فقط فلو كانت
هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه اي
والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير عنه باعتبار ان
المادة بالمحل وفي بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت لا لما انتفت فهو حينئذ يكون عطفا على قوله المشروط اي المادة
لو كانت هي المعلول الاول لم يكن سابقة على ما عداها لان ما سواها من المعلولات يجب ان تستند اليها ابتداء
او بوسط ولا سبق لما انتفت صلاحية التاثير عنه ولا يكون هي سابقة عليها اقول وتلخيص هذا الدليل ان اول الصادر

عن نفسه واحد مستقل بالوجود والتاثير وعن العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولى والاستقلال

في الصورة والنفس والوجوب في العرض لان المؤثر محتاج واشارة الى ترتيب الدليل المذكور وذلك لا نسلم انا لا نسلم ان البارئ تعالى

من جميع الجهات بل هو محتاج بصفاته او ذاته او تعلقاتها او هو موجب له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده

الخاص وكالسلوب هذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطا للتاثير فيتعدد آثاره

كما حق ثم تعدد آثار المعلول بحسب الجهات الاعتبارية ظاهر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا

الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون

الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول ولو سلم

فلا نسلم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول وما قلتم في ابطاله من انها

لا تصلح للتاثير لا ينفي ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة واما بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى

على تلك التقدير علة مؤثرة في معلولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى الواحد قابلا وفاعلا [illegible] الا ان

هذا الامتناع ثم وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون

المادة فاعلة لبدائها وفاعلة بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نسلم ان اول ما يصدر عن الواحد يلزم ان يكون احد الامور المذكورة

لم لا يجوز ان يكون شيئا جوهرا ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة وح جاز ان يكون الصادر الاول هو

احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات لما الكل

هو الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية وممتنعا ذلك محلها وما يحل في محلها فيكون مجردا لا في مكان فيجوز ان

يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت به فلا يكون عقلا [illegible] وكونه مركبا لا يقتضي

قلنا لا نسلم ان جزء النفس لو استقل بالتاثير لزم استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل

لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بالة

حيث ما قيل قد تؤثر بدونها او بعض خوارق العادات كالطيران في الهواء والكرامة والمعجزة هذا الفصل على اصح جوابه فان قيل فيكون مستغنية

عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعالها

الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجاده لغيرها اولى بالمرتبة

بدون الالة ولو سلم فلا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجبا لحوادث بلا واسطة فيجوز ان يكون اولها بصدد

نفسا او صورة ثم يصدر بواسطة السند او الهيولى وقولهم استنادة الحركة بوجه الارادة المسلم [illegible] بالكامل دليل

آخر على اثبات العقول بعريره ان الاجرام السماوية تليق بعض اجزائها التي يعرض ولا ما هو عليه بالوضع من بعض بحسب

طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي امور مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع والاشكال

من طبايع الاجزاء المفروضة فالعلة فيه خارجة وتلك العلة لا يتصور الا ان المثل لما [illegible] ان يكون في طباعها

مثل ولما لم يكن عليها شيء الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا المثل المستدير ولما امكن ان يكون لها مثل مستدير

وجب ان يكون له مبدا فيها اذا كان المثل يستلزم امكان الحركة [illegible] وقد ثبت عدمه [illegible] قسرا

فلا بد حينئذ من مبدا ميل طباعي ومع وجود مبدا ميل المستدير في الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه غاية عرض تلك

الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية لذاتها الشيء ولما يعوقها عنه اعني العائق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير ممتنع وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا او ما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمانع الحركة المستديرة ولما وجد فيه مبدأ الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل في الاجرام السماوية فتتحرك بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طبيعيا بحركة فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك يحرك بالمستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ويطلب وضعا آخر لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بالشعور والارادة واما الطبع فبلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا للشيء وتاركا له وان كان ماء وفيه لا يبقى لم لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس الحركة فيكون الحركة دائما مطلوبة غير مهروب عنها لانا نقول الحركة لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المط بها ذلك الغير فيجب ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادته تستلزم الكمال اي الغاية التي هي لاجلها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب الممتنع ممتنع وهو اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب والدفع وطلب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب هما على الفلك محالان لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية التي لا تنخرق ولا تلتئم ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا تتغير عن حالة الى اخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثاني وهو ان يكون المط معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه احديهما والا لما كان له تعلق بالمط وعلى التقدير الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات والصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هو الباعث فيلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة مح لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا او سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن مح اي طلب غير الممكن مح واراد بالحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه المط ولا يجوز ان يكون شبهه مستقرا والا لزم الانقطاع او طلب الحاصل بل تشبها غير مستقر اي تشبها بعد تشبه بحيث ينقضي تشبه ويحصل آخر ويمكن ان يحفظ ذلك التشبه بالافراد لا الى نهاية والا لزم الانقطاع فثبت ان المط حصول متشابهات غير متناهية تحصل بالتدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا بالفعل بكمالات غير متناهية يخرج الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه بالمط الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر ويزول تشبه ويحصل آخر ويحفظ كل منها بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة

[illegible]

متعولة لتوقفه على دوام ما اوجبا انقطاعه اى هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التى اوجبا انقطاعها حيث مبنا

حل ثمّها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكره وهو ممنوع فاما لانم ان طلب المحسوس لا يكون الا المحسوس والدفع لو لا

يجوز ان يكون بمعرفته او التشبه او غير ذلك مع المساعدة فى امتناع طلب الحج اى لانم ان طلب المحج ممتنع وايضا لانم ان طبايع

الاجزاء المفروضة للفلك لا يقتضى امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضى ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضى ان

يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يقى من ان ذلك الامر يعود الى

الفاعل فمدفوع لان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل يبتنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نم ان عدم صحة الوضع

لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز النقلة عنه لجواز ان يلحق جرم الفلك خصوصية مقتضية لوضع معين

لا بمقارنه فرضا اصلا فان قلت لا يندرج ذلك فى صحة ما ادعيناه لان الاجزاء والسطح الى طباعها الا تكون مقتضية لذلك

الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا مغايرا خارجا عن طبايع الاجزاء فيطل

على هذا الاحتمال الحصر العائق الخارجى بتحقق هذا فى الجبل المستقيم والمركب نعم سيدفع ما قيل من ان عدم

الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زوالها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز ان لا يجوز الحركة عليها مما

اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر الى طباعها اذ لا ستره فيها اذ لو لم يجز الحركة عليها

بالنظر الى طباعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طباعها عبارة عن اقتضاء طبايعها لعدم

حركتها اعنى سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها

هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر تحته فلو فرضنا ان ما تحت الفلك من العناصر التى كانا

تحتها الان بعبر لهما فلا شك ان النصف الفوقانى من الفلك لا يقتضى طبيعة الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا

النصف التحتانى منه لا يقتضى طبيعة التحتية ولا يابى عن الفوقية والا لزم لخالفهما مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة

فالنظر الى طباعهما يجوز ان يصير الفوقانى تحتانيا والتحتانى فوقانيا ومادة لك الا بجواز الحركة عليها اذ المعروض

ان اجزاء الفلك لا تنتقل عن حالة الى اخرى ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه من

امتناع العايق الخارجى وامتناع الحرق والالتئام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم فى الدليل ولو سلم فلا

ان ما تقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدا ميل طباعى ولو سلم فلا نم ان العايق عن الحركة المستدبرة لا يكون الا داخل

مستقيما او مركبا لجواز ان يكون العايق ذا ميل مستدبر مثال الماء فى القوة حاله فى الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد

مبدا الميل وعدم العايق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدا لا لانتفاء شرطه كعدم الحالة الملائمة

مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المط او صفته حصول الياس ولا من سلبه انقطاع الطلب لم لا يجوز ان

يلزم الرجاء او يكون المط او صفته امرا غير قار بحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم فى الشبه لو سلم فلا نسلم ان ذلك

المط المشبه به ليس هو الواحد لكم والا لم يختلف الحركات فى الجهات فلم لا يجوز ان يكون ذلك الا لاحد الاختلاف

الفواعل فى النوع او لاحد او الكمال المتشبه فى الواجب بحسب الاعتقاد ولو سلم فلا نسلم ان المط الموصوف صفات الكمال العين

المنافية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاختصاص دون التعاقب ونهم لا علية بين المتضايفين

والا لا امكن المنع او بطل الاولى لا يتصف فدليل اخر على اثبات العقل بعض وان الجسم لا بد له من موجد وموجد

الجسم لا يجوز ان يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحوي بعضها على بعض لا
الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما مر واذا
اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجود ووجوب ضرورة تاخره بالذات عن وجود ما هو علة له
الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء
في داخله بل هما متلازمان ... اذا انتفى عدم الخلاء في داخله ... وجود المحوي ... وبالعكس بل ربما
بطل ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لبداهة تغاير مفهوميهما وتغايرهما كما لا يخفى وبالجملة المتلازمان
لا يختلفان وجوبا وامكانا الا ان لاختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب
في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك
ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا
الحال المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر الممتد في الاقطار
الثلاثة المحدد لكان الجسم المحوي بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى
الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب والى اخر ما مر من البرهان
وكذا اذا فرض ان العلة هي الهيولى الحاوي لانها متاخرة عن صورته ... لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى
فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنهما بمرتبتين وبمثل ذلك
تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي في نفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجدة للمحوي وكذا الا
الى الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله على الجسمية
والمقدار على ما هو مثله مع زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل
ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوي فاستبان ان موجد الجسم
لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا ... وهو اما الواجب او العقل والاول باطل لما مر فتعين الثاني وهو المطلوب
وجوب الخلاء الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور وتقريره انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته
لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات باطل ووجوبه بالذات لا يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين لو وجب
احدهما بالذات والاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا
لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر لامكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن الحلف ... فثبت
اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقعا في نفس الامر والمنافي الاخر اعني وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع في نفس
الامر فثبت ان الخلاء ليس ممتنعا بالذات واما الفساد دليلا على المنع خصوصا ومعارضة في المقدمة اعني امتناع الخلاء با
لذات لانها قد برهن عليها فيما سبق وقيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء لذاته ما في كون ما يلازمه اعني وجود المحوي
واجبا بالغير بل يكون واجبا بغيره الذي هو الحاوي فتم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا
في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر تم واما قد برهن على ان الحاوي لا يكون

علة للمحوي وان اردتم انه يلزم كونهما معيين مطلقا فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم

ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة

ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها الا ان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من

امكان الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي

معا لم يكن هناك خلاء هو بعد موجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاو ليس في داخله محوي كان المكان الذي

هو السطح الباطن او البعد الموجود او المفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء

بمعنى العدم المحض اذ لم يكن محصورا بشيء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء الذي لزم من الوجوب المحوي بغير الحاوي ولا

يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم

المتلازمان لا ينفكان في الوجوب الذاتي ثم قولكم في سائر اذ لو امكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الآخر

امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون

الاول مقتضيا لوجود ذلك الآخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب ومعلوله الاول الا ترى ان امكان ارتفاعه نظرا

الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان يقتضيه لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة

ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم يثبت امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه

لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم

وحصوله مع اللازم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين

ممكنا والآخر مستحيلا بل لا نم التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه في الصورة المذكورة اعني صورة ارتفاع

المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء متحقق هناك مع انتفاء اللازم الآخر اعني وجود المحوي هذا وقد

يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع التلازم بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوي في داخل

الحاوي بعد تلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل للمحوي المعين والمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء لا

ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا التلازم بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب

ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا آنفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والآخر واجبا بالغير

ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير بل يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما

في زمان وجب وجود الآخر في ذلك الزمان ايضا وان كان متأخرا عنه في المرتبة واما انه اذا وجب احدهما في مرتبة وجب

الآخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب فيكون هذه المقدمة مستندة كبرى البرهان اذ يكفي ان يقول لو كان الحاوي علة للمحوي

لتقدم عليه بالوجوب فعند وجوب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب

وجود المحوي لم يجب ملأ مقعر الحاوي واذا لم يجب ملأ مقعره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة وللقائل ان يقول ان اراد بقوله فعند

وجوب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك مم وان اراد انه لم يجب في تلك

المرتبة وجود المحوي فذلك مسلم لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت آنفا من ان المتلازمين

لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيولى سابقة على الصورة قولكم هي شريكة لعلة الهيولى

فلما انّ اسلم فيقيتها الا شخصها وهى التى يمكن ان يعتبر وجودها فى مرتبة سابقة لذلك لكن لم ان الحاوى اقوى واعظم من المحوى لانه
ربما كان المحوى اكثر مساحة بحيث يزيد على الحاوى بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوى اطول منه قطرا لا نسلّم
ان الوهم يبهت للتسليم مثل هذا الحاوى بمثل هذا المحوى على ان استبعادات الوهم لا عبرة بها فى المقامات البرهانية دليل
آخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مفارقا للمادة لان تاثير المفارق لا يكون الا بما له وضع
بالنسبة اليه على ما سبق من ان تاثير ذى الوضع انما يكون بالنسبة الى ذى الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا لمحيّزه فضلا
عن ان يكون لها وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا فى ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا
الى الاول فتعين الثانى وهو المطلوب فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئه فلم لا يجوز ان يكون علة للجزء الآخر
ولحماً مع الآخر كما صرح به الشيخ فى الاشارات فيجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية
ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المفارق فوجد هو فى تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا اخيرا للجسم الذى
هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشىء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لايجاد
ذلك الشىء فى تلك المادة والا لزم ان لا يوثر فى ذى وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا
قلنا الكلام فى العلة الفاعلة المستقلة بالتاثير على معنى انها لا يشاركها فى الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل
المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل الجزء الاخير مشاركا له اذا الكلام فى المركب
من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير فالجواب ان اشتراط الوضع فى تاثير المفارق لم يثبت وقد تكلمنا عليه
وايضا بعض افعال النفس لا يتوقف على الآلات الجسمانية فلا يشترط الوضع فى تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها
للجسم من هذا القبيل دليل آخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور
الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشىء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظ واما اذا كان نفسا فلان فعلها
مشروط بالجسم وذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبتين واما الثانى والثالث فيتقدم بمراتب
واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجدة
للجسم الاول اذ لو لم توجد الاخرى واوجدت الجسم الآخر لم يكن ذلك الجسم الآخر الذى هو اثره اول الاجسام لتأخره عن
الجسم الذى احديهما جزؤه وقد تقرر عندهم انه ليس احديهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن
الوجوه الاخر فى غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن
المادة فى ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادى كالنفس النباتية التى هى
مبدأ الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التى هى مبدأ الحس والحركة الارادية ويجعل النفس
الانسانية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية فيفسّر بما بها كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة والمراد
بالكمال ما يكمل به النوع اما فى ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او فى صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع
النوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع فى نفسه
كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع فى ذواتها
وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعى يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير

والكرسي وغيرهما وقوله آلي مخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الآلات وقوله ذي حيوة بالقوة

واراد وانه ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يفسد

ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج ح عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس السماوية على رأي

من يقول بان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات لم يكن حينئذ آلية الا ان يصدر

من النفس الفلكية الحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية

والتنمية والتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست ثمة بل قد يكون بالقوة

واما على رأي من يقول ان لكل فلك نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره

الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر من الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يدخل فيه التغذية والتنمية

والتوليد لا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة او لا

فان اريد جميعها لخرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات

فيها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي

فانها تفعل افعالها بدون آلة متوسطة بينها وبين آثارها فان قيل يعلم مما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس

السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى شاملا للارضية والسماوية فيصلح لتعريفهما وقد صرح بان اطلاق

النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد فلا

رسم واحدا لها اذ لو اقتصر على مبدأ فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس

النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا هو هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك

نفسا للنفوس السماوية اختلاف افعال والآلات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افعال ليست على وتيرة

واحدة عادمة للارادة والاحياء في نفس معنى شامل لهما صالح لتعريفهما على المذهبين لان النفس السماوية تبلغ النفس على

نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على رأي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح ان اريد تعريف

كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة فقل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة

ما يتغذى وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة ويتولد ويكمل والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس

ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي آلي يعقل الكليات ويستنبط

بالرأي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمتين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا

ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها

من جهة تلك الاضافة فوجب ان يوجد الجسم في تعريفها كما يوجد البناء في تعريف البانى من حيث انه بان وان لم يجز حده

في حد من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات

اعني معرفة الصانع بما له من صفات العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف

النفس مطلقا في بيان احوال نفس الانسان من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد متحد بالماهية في

الافراد الانسانية حادث لا يبقى ببقاء البدن ولا ينتقل في الابدان ولم تعقل بالذات وتحس بالآلات وبناء

الشأن في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة
النفس للمزاج بعد ما توهم بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي يعني بتلاشي لسلك بوجوه الاول ان النفس الناطقة
شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع من اضداد متنافرة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع وتأليف النفس فيكون
حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتأليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والجواب انه
يعول وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور ومثل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدائها
المحلقة فلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج
لزم الدور ولحسنا ان نفس الابوين تفرقها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها
مستعدة لقبول قوة تعد المادة لتصيرها انسانا او تصير المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك القوة صورة
حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم تتزايد كمالات بحسب استعدادات يكتنفها هناك
الى ان تستعد لقبول نفس تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيحدث غذا وتصير الى تلك المادة فهو
ويتكامل البدن الى ان تستعد لقبول نفس حيوانية تصدر عنها مع ما تقدم جميع الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد
لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فهذا انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع من
اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل في
الرحم باستعدادات يكتنفها هناك يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور تستند اليها
ويتوقف على تلك الخواص ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل لتكامل التغذية
والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان
المزاج الحاصل لتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق
النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس
هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم دور اقول ولقائل ان يقول ان من يزعم ان النفس عين
المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما سلم من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ لآثار
تنسب بها الى النفس وتسميها امر آخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على امر آخر سابق عليه وهو جمع
الاضداد المتنافرة الى الانفكاك على الاجتماع والتأليف لحصول هذا المزاج الذي هو النفس بتلك المزاج الثاني
تسامحي يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك ايضا جائز عنده لا مر ان يلزم توقف كل نفس على نفس جزء سابقة عليها
بعد المادة لتصادقا الاجتماع عليها ولاتحد ودع ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا
ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى
كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين والشارح يقول له التمانع في الاقتضا
واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة او جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل الى السفل فيمانع النفس في الحركة على
وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منهما الثالث ان
النفس تبقى بعد بطلان المزاج فان ربما يبطل المزاج بعد طفوليته لا يبقى بذلك المزاج بعد بلوغه الى سن الشباب

ولاشك ان المنافي غير المنافي والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الاخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان

مثل الادراك الساعي للنفس هو المزاج لم يحصل الادراك بالملموس لان المزاج كيفية ملموسة والوارد على الآلة ان كانت كيفية ملموسة شبيهة

بما لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها وكيفية يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان

وقوله فقال وهي مغايرة لما وقع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخرج عن تصوره والتصديق بثبوته في

جميع حالاته ويغفل عن بدنه وذلك بان الانسان اذا كان فطنا صحيحا وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه ملتفت الى ذاته

مثبت اياها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يغيب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تعقل النائم والسكران

ذاتهما في حالة النوم والسكران يتفطن لذلك التعقل حتى يذكرها بعد زوال العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة

والباطنة والقوى والحواس ويظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا

من اجزائه ولا يتلامس اعضائه متعلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك

الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع كونه

مدركا لذاته وانيتها فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي الاجزاء الاصلية الجسمانية التي

هي جزء البدن ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة فيها اولا وفيه نظر

لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بها اما هي لا نقول يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يمتاز به عما عداها

من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز به عما عداها ومغايرة لما

يقع المشاركة فيه يريد ان بسبب مغايرة النفس للجسمية المشتركة في الجهات فانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد

لا يشاركه فيها غيره اولا وفيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست

طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تمييز فكيف يحتاج الى مسئلة وتدوين وان اراد الجسم المشخص فذلك هو

الذي نحن فيه والبين مما يقع التركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان بسبب مغايرتها الجميع ما ذكرنا من المزاج والبدن

واجزاوه وقوله والجسمية بيان لجميع فانها متبدلة اما المزاج فانه يصير احر مما كان وابرد منه وايبس او ارطب واما البدن

واعضاؤه الجسمية فانها تنمو وتذبل وقوله انتقص بزيد وينقص مع ان النفس الناطقة باقية بحالها من اول العمر الى آخره كما

يحكم به البديهة وهي غير المتبدل فهي غير المتبدل واعترض عليه بان المتبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية

التي هي النفس اولا وانه منقوض بالحيوان والنبات فان ذاتهما امر مخصوص ليست لا هذا الهيكل المحسوس وهو

دائما في التبدل بالتحليل والاغتذاء بل بالنشو والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته باقية ولعل الشيخ

اراد انه عادة عن بعض ما نشاهد من هيكله مع تشخصات بعض العقول عن تحصيلها وذلك البعض مع تلك التشخصات الا

ولا تتغير في مدة حيوته الا العوارض لا تدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها الاصل من اول عمره

الى آخره العوارض لا تدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا مادية ولا بالذات ولا بالتبع

فان قيل لما بين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزء منه ضرورة

انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست

جسمانية اصلا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره واجيب بانه ذكره لئلا يتوهم انها جسم مجاور للبدن

او بها عرض حال فيه عن الاعراض المذكورة لتجرد عانها بعوان عارض النفس الناطقة اى الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة

فلزم ان يكون النفس الناطقة التى هى معروضها مجردة ايضا اما الاول ان الصورة العقلية قد يكون مشتركة بين كثيرين

كالكليات التى صورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بعوارض مادية من مقدار

معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون ملائما الا لما له ذلك فلا يكون مشتركا بين

كثيرين واما الثانى فلان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض

عليه بانا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم فى العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس مرة وبارتسام

صورة منها فى مجرد آخر فيلاحظها النفس من هناك كما ندرك ما انتقش من الجزئيات فى آلاتها ولجواز ان يكون العلم

مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء فى شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم فى

تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار فح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما ارتسم هذه الصورة ولئن سلم

من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية لا يكون هذه الصورة مجردة عنها سلمناه لكن لا نسلم اتصاف الناطقة بهذه

العوارض يقتضى اتصاف ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا يرى ان الجسم

يتصف بالسواد مع ان الحركة الحالة فيه لا تتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة فى النفس بهذه العوارض

من قبل محلها الانسانى فتجردها عنها بحسب ذاتها فلا يدل على تجرد محلها والجواب عن السؤال الاول ان ما بيان الوجود الذهنى على الوجه

الذى حققنا اولى واستحسن بان الوجود الذهنى على ما حققناه يتبين بارتسام الصورة فى الذهن وما بها به ولا يتم

الاستدلال وعدم انقسامها دليل آخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات

غير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التى لا تنقسم فمحلها الذى هو عاقلها اعنى النفس الناطقة لا تنقسم

والا لزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة

والوحدة وغيرهما من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان

كل كثرة فان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لا متوسطة فيها او تعقل الكل بعد تعقل اجزائه فيلزم تعقل

ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى اجزاء مخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء

حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة فى الماهية فيكون الصورة العقلية مساوية لاجزائها فى تمام الماهية ولا شك ان

كل واحد من تلك الاجزاء حاصل بالفعل بحصول الكل وان حصول الكل بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل

الشيء الا حصول ماهيته فى العقل فهى الجزء الواحد كما بين الاجزاء الاخر المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة

للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية وقد بان الذى بيناه ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة

عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم يكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية

فلا واما الكبرى فلان المادى اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه اما الا نسلم ان العلم بطريق الارتسام

ولو سلم فلا نسلم مساواة الصورة للمعلوم فى تمام الماهية اقول ولو سلم فلا نسلم مساواتهما فى الانقسام وعدمه لجواز ان يكون عدم الانقسام من لوازم

الوجود الخارجى وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوى فى الماهية التساوى فيه ولو سلم فلا نسلم ان انقسام المحل يوجب

انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه لا مزيد عليه وايضا لا نسلم ان كل مادى منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول وان قيل

دليلهم مغلوب عليهم واما قولنا النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل الماهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان الماهيات المركبة التي تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية وقد نبهنا على بعض المباحث عنه سوال ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية قلنا فان التعقل عبارة عن قبول النفس لصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اولى ولو سلم انه فعل ولكن لم النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده وان عنيتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان يريدوا انها تتصور مفهوما كليا وتلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي من حيث هو الا انه بعينه وايضا فان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته وآلته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات

ولحصول عارضها انا النسبة الى ما تعقل محلا مقطعا يعني ان النفس ... جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لا انه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل لها محلا مقطعا اي لا يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعرض محلا لها مقطعا اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها لذاتها وكذا لكل عضو من اعضائها لكانت دائمة التعقل او عدم تعقل له اصلا وذلك لانه اما ان يكون في تعقل محلها حصول صورته بنفسه عندها اولا بل يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول ويرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حصوله بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم ان يحصل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان في تمام الماهية وان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية قلت لا يلزم من حلول شيء في آخر حلوله في محل ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا آخر لا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها فلو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين

حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الاشتباه بينهما اقول على انهما متمايزان بعوارض اخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما اتى من ان حلول احد المثلين في الاخر ممتنع كحلولهما في محل واحد اذ لا تمايز بينهما ايضا لا بالماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مغايرة لنسبة الحال الى المحل ونسبته الى الحال مغايرة لاحد الحالين للآخر وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بالشيء بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة بشيء منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها ولابد من استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس ولوازمها تنقسم الى قسمين قسم يلزم لذاتها من غير حاجة الى شيء مغاير لها ككونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند التفاتها لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله بتعقل ذاتها وهو ان ادراكها لذاتها وان كان عين ذاتها لكنه عند حصول ذاتها لها يلزمها من الصفات المقايسة لانه يكون مدركة دائما لتحقق الحصول والفرض انه كاف في الادراك وما اجيب من ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس ولا يلزم علوم غير متناهية لشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور وقد يرد بانا نعلم بالضرورة انه لا يوجد علما بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة وغيرها ولا يستلزم استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس اي الصورة العقلية يكون مستغنيا عن المادة واستغناء العارض لا يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولا انتفاء التشبيه يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تاثر في الضعف والكلال لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما ترى في قوة الحس والحركة الحالتين في البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن الانحطاط تقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة البدنية في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في آخر الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل التعقل باختلال الآلة فيكون حالة في الجسم قلنا اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقلة حالة في الجسم عاقلة بالآلة اذ جاز ان يضعف في آخر العمر تعقله لانه اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالة فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله ليس بآلة بدنية ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان مانعه من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التجربة والاعتياد فان جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة قد يكون بحسب التجربة والادمان ايضا فان المدد

على تعقل

هل يحصل من المسامح بعد دون علو ما لا بعد على مثله السان الا موبا وفي اخر سن الشيخوخة تستولي الضعف على البدن

وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمييز والاعتنا اثر بعتد به فيجوز من الجهة الثانية ايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل

في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الازمنة وبذلك يقوى القوة العاقلة ويحصل الصدق دليل آخر على

النفس ليست بقوة جسمانية تقريره ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكرارها خصوصا

الافاعيل القوية الشاقة وتشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فطاهر لا يقول ربما تبلغ وهن القوة حد العجز معه

عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا تدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد

الشديد لا تسمع صوتا ضعيفا والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة

فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا بعد انفعال

موضوعات تلك القوى كتاثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل

ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي منها

موضوعات تلك القوى فيما يكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم في الساد

يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار

المؤدية الى العلوم بل تقوى بذلك لازدياد كمالاتها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقلة

اذا كان تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية فقد تضعف عن التعقل لضعف معاونها لا لضعف في ذاتها وكلا

الوجهين ضعيف اما التجربة فلما ولي الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية

فلا يبعد اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر

عنها الا بعد انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد تقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه

الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المص

وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية فيكاد

ويشبه ان يكون قوله الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف

وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد

منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا تشترك منها اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج المص على وحدتها

بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها

حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما ذكروه في حدها حدا

للحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان ادعى ان

هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي طائفة تعرض منها بل وبما يحتاج في ذلك الى جسم ممن جوهر يجوز

ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدها عرضا عاما للانواع المخالفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها

اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالماهية تقريره انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل و

السخاوة والحرص والشجاعة ولتسد ذلك لاختلاف تسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج في غاية البلادة

[illegible]

وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فاذا لا ثبات
الواحد قد يتغير مزاجه حتى يبرد بعد تسخنه وهو باق على خلقته النفسانية من بلادة وذكاء فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف
باختلاف المزاج وايضا قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف الايقاع في المخاوف والثبات
عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء
المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متقاربين في
المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور ونعلم انها ليست
مستندة الى المزاج ولا نقول ليس ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالتعلم من المعلم ومشاهدته من الابوين والاصحاب
والاحوال اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجة كلها للعفة مثلا مع كونه مبالا بجبلته الى الفجور وبالعكس
وقد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه العوارض
والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس
فيجب ان تكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما زعمه الاحكاميون
من الاوضاع الفلكية او يكون لتركب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة واشياء
شتى فلما يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق فيها على السوية تشبه التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة
مستندة الى ذوات النفوس فوجدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم
لو كانت ازلية لزم اجتماع ضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق
لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا قال وهو ظ على قولنا اي
حدوث النفس ظ على قول المليين لان الواجب فاعل بالاختيار على رايهم وان المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على
قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع بيان
الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن
اما ان تبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالعلم والجهل بعينها نفس من اتصف
بالتهور والاسراف فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان تبطل النفس الاولى الواحدة
ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك ظ لما عرفت من ان القديم
لا يجوز عدمه مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان
التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا لما له مادة وبذلك اثبتوا الهيولى
على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس
المتعلقة بالابدان الحادثة الكائنة وبما برهن في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو
تناسخ وسيتبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا تكون متحدة بالنوع لما سبق
من ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما يمكن فيما له مادة ومادتها البدن ولا بدن في الازل وتتميم الكلام بما مر انما
والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قد عرفت ضعفها في محل اسابها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث

النفس

النفس فيلزم الدور وهي مع ابتنائها على التساوي اي عدد النفوس وعدد الابدان لا ترجيح لاحدهما على الآخر لانه

لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل

الاجتماع فبالضرورة واما على سبيل الانتقال من بدن الى آخر فلانه لو انتقلت نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان

متعلقة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وحصول

الاستعداد في القابل يوجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه

على كون المبدأ موجبا لا مختارا اسوء حالا من حدوث النفس وقدمها انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث

النفس فيلزم الدور وايضا ان جعل شرط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن فمن الجائز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يكون

استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال الكمال ذلك الاستعداد فلا يحدث نفس اخرى

لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن

لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لانه محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي

كما كان واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير

البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد

عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قط والتالي باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام ويهلك ابدان

كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة لزم ان لا يفضل مدة هلاك بدن وحدوث بدن واحد فلا فاما ان يتعلق

بالبدن الحادث اكثر نفس الهالكين فقط فيلزم تعطل نفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان او لم يكن

هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد الثالي

ظاهر البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان ممكنا

او لازما ولو بعد حين فلا الجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر

من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لا لانه الابتهاج بالكمالات او الالم بالحجاب شغل وترد على الوجوه

الثلاثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى بدن انسان آخر ولا تدل على انها لا تنتقل الى

بدن حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات وسماه فسخا ولا

جماد على ما جوزه آخر وسماه رسخا ولا الى جوهر سماوي على ما يراه بعض اهل الاسلام ولا نفي بها اثر انفق القائلون بمعاد

النفس للبدن على انها لا تفنى بها اثر ورد لسبيل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور

بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد

ان يكون ذلك المحل موجودا الا ان المراد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عقلي بل الامكان بالاستعداد الذي هو

عرض موجود فلا بد له من محل موجود ويمتنع ان يكون الشيء محلا لامكان وجوده ما هو سابق القوام له او لامكان فنائه

فان السابق يحكم بامتناع ان يكون الشيء مستعدا لحصول ما يتاخر له او لفنائه وانما يجوز ذلك لجواز ان يكون

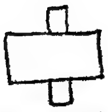
مثلا مستعدا لحصول النفس اللطيفة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق

القوام به اي مستعدا لوجوده له ولامكان فنائه اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود

في ابطال التناسخ

[illegible]

السواد بعينه وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا المحل لامكان فساده بحيث يتصف
بفساده فما بقي بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساده فذلك المحل الذي يقوم
بامكان فساد النفس مغاير لها ولا يبقى بعينها مع فسادها فيها لا يحال بها الاستحيل الى الثاني لاستلزامه بقاء المحال مع فساد محله ولا
الى الاول لاستلزامه كون النفس ذات مادة تقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا
وجدناه [illegible] فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها لا تفنى مطلقا
قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها
الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود
النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها
مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها
في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض
الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة مع ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات
الى وجودها في نفسها الممتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا
لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس
من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل
لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد
منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد من استعداد
آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يكون محلا
للامكان الثاني مع انه محل للامكان الاول ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في بحث ان كل حادث مادي ولا يصير مبدأ
صورة لآخر والا لبطل ما اصلناه من التعادل ذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على
البدن فيكون آلة لتصرفها في البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي تتعلق ببدن وفاض
منها صورة نوعية عليه لا تفيض منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد
النفوس فلا يتساويان وقد تبين انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات يعني ان النفس الناطقة تدرك
الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل ترتسم صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات بالآلات اي بان ترتسم صورها
في الآلات لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند
بعضهم النفس واختاره المص وعند بعضهم الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم
بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد
ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات
في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث تجرد النفس وبين الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير
استناد يعني قد يتخيل مربعان مجنحان بمربع متساويين في جميع الوجوه الا ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر



على هيئة على هذا الشكل مع عدم انسداده من غير أن ينسد هذا المنفصل إلى الخارج بأن يرى هذا الشكل في الخارج
مثل حصول شخص جزئي أو يميز بين حالة المختلفين في الوضع والعين هذه الأشياء بينهما بحسب الهيئة ولوازمها وعوارضها
كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لغرض تساويهما من جميع الوجوه مثل المحل بأن يكون محل أحدهما غير محل
الآخر وليس هذا هو المحل الخارجي لأن المفروض أنه لم يوجد من الخارج فتعين محل الإدراك لذلك والمجرد لا يصلح أن يكون
محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية واعترض بأن هذا إنما يتم في التخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات التي هي معان
جزئية فلو كان إدراك النفس للجزئيات مقصورا على الآلات لما أدركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة في ذلك
واللازم باطل بالضرورة وأجيب بأن المفتقر إلى توسط الآلة هو الإدراك الذي بطريق ارتسام الصورة وأما ما لا يفتقر إلى ارتسام
الصورة كإدراك النفس ذاتها فلا يفتقر إلى توسط آلة وقد يجاب بأنهم صرحوا بأن إدراك الجزئيات المادية هو الذي
يكون بالآلات وأما إدراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيه إلى الآلات الجسمانية وللنفس قوى
تشارك بها غيرها وهي الغاذية والنامية والمولدة وأخرى تختص بها تحصل الإدراك إما الجزئي أو الكلي يعني أن للنفس النباتية
قوى تشارك بها الحيوان الأعجم والنبات وقوى أخرى أخص منها تحصل الإدراك الجزئي وهي قوى تشارك بها الحيوان الأعجم
دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر تحصل بها الإدراك الجزئي ولها قوة أخرى
أخص من الأوليين لأنها تختص بالإنسان وهي قوة تحصل بها الإدراك الكلي أما القوى التي تشارك فيها النبات والحيوان
الأعجم فأصولها ثلاثة اثنتان لأجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لأجل النوع وهي المولدة وهذه القوى
الثلاث تسمى نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لاقتصاره عليها وتسمى طبيعية أيضا أما الغاذية فهي تحيل الغذاء إلى مشاكلة
المغتذي ويتم فعلها بأفعال جزئية ثلاثة أحدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل
شبيه بالعضو وقد يخل به كما يقع في علة تسمى أطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الإلزاق وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي
والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى يصير قوامه ولونه وقد يخل به كما في البرص والبهق لأن جوهر البدل والإلزاق موجودان فيهما
والتشبيه مفقود وهذه الأفعال الثلاثة لا بد وأن يكون لقوى ثلاث لكن القوة الغاذية هي مجموعها أو قوة أخرى هي تستخدم
كل واحدة منها والظاهر أنها هي مجموع تلك القوى الثلاث والقوة التي يحصل بها التشبيه تسمى مغيرة ثانية وهي
بالحدس في الإنسان وغيره من المركبات التي لها أعضاء وأجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الأعضاء وتختلف بالنوع في
كل عضو فيها قوة تغير الغذاء إلى تشبيه مخالف لتشبيه القوة الأخرى وأما النامية فهي التي تداخل الغذاء بين أجزاء
المغتذي فتزيد في الأقطار الثلاثة بنسبة طبيعية بأن تزيد في الأعضاء الأصلية أعني ما تولد عن المني كالعظم والعصب
والرباط وغيرها ويدل على ذلك ظهور الفرق بين النمو والسمن فإن السمن إنما هو زيادة في الأعضاء المتولدة من الدم كاللحم
والشحم والسمن لا في الأعضاء الأصلية ومن ثم السمن لا يزيد في الطول والنمو بخلاف ذلك فإنه قد يزيد في الطول أيضا
بنسبة طبيعية يخرج الورم فإنه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي وأما المولدة فالمراد بها قوتان موجودتان فيها
أصناف كالغاذية فإنها كما ذكرنا آنفا عبارة عن ثلاث قوى إحديهما ما يحصل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في
الأنثيين لأن ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيتهما ما هي كل جزء من المني الحاصل من الذكر والأنثى في الرحم لعضو مخصوص بأن
يحصل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية إلى غير ذلك هذه القوة تسمى

الاولى لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى الثلث من القوى الغاذية اسم لوجود معنى التغيير فيها ايضا
هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في
الرحم لتشابه فيه تلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة تلبسها صورها الخاصة بها واما المزيد بكون المصورة
القوة المصورة لانه سيبطلها واما الاحتياج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء ممتنع لان البدن
انما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكل والتمديد ولابد من حرارة فاعلة مصيرة محللة للفضول وبالجملة لابد
ان تحلل الرطوبة وبعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه
لم يمكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان استحال بطبعه
فلا بد من ان يكون للنفس قوى من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بدل ما يتحلل
منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان لا بالتولد نادر لكن وجوده حسب
ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعده مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المفصلة اقل
من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت للنفس قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة
فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي ليتم نماء ذلك النوع الى ان يتم الشخص ويخدم الغاذية قوى اربع
هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود شخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين
فيه بذاتهما لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع فسميت
تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل لتتميم فعل تينك القوتين وانما ويخدم الغاذية ولم
يقل يخدم الغاذية والنامية لما ان الغاذية ايضا تخدم النامية فعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فلان
الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا
فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان [illegible] اذا اشتدت حاجته الى الغذاء
يحدث من فمه الى المعدة من غير ارادته بل مع ارادته امساكه شيء وايضا فان الحلق [illegible]
وما ذلك الا بجذب المعدة اللذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع يحس الانسان
وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بالمغتذي
والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب سيال
استحال ان يقف في مكان مسيسه فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف في ذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض
الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا المعدة محتوية
على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من بعد الشق وجدنا
رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها مع
ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية وانما يكون ذلك
بعد فعل القوة التي تجعله متقارب الاستعداد وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة
فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات

واما ملائمة الطبائع المشروب كما في جوارح الفصد واستدامة ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كان استحاله المضغ يفعل
في اصلاح الدماميل والانفعالات المطبوخة ولا المدعو بقر الحلوية الى العاب في تاثيرها في الكبد فان الكيلوس لدائم الهضم
في المعدة احدى سلطانيه بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المنتشرة في المصائل المنتشرة في
جميع اجزاء الكبد بحيث لاقى الكبد بكليته الكيلوس فيهضم هضما ثانيا فيصلح صورته النوعية الدموية
ويستحيل الاخلاط الطبيعية كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا والتهائه العروق واستدادوه من حين صعود الخلط
في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد ووراثها في الاعضاء واستدامه من حين ما ينبعث الدم من فوهات العروق واما الى
الاعضاء ليصير غذاء بصيرورته جزءا من المعتدل ليحصل منه ما يصيبه المكان وجميع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء
وبوحدت تشاكل الدم بل يمشي بقسد الاعضاء من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها عند الحرج فهذا التقرير الفه
وادا فرز الول وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
بالفعل الجزئي عدا جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى في النسبة الجماعية من حاضنة والنوع عن المعرفة وانما يوجد احدهما
بدون الاخر اما التمويد بالسمن كما في الصبي المهزول واما عكسه كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن
والمصورة عند ما طلع الاستنجاء الرضعة وهذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والعزلة
ما لم يرد السعي ابطال القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها
بالشعور والاختيار وترد عليه ايضا الامام ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها ما لحدث كان المعبرة
واحد الحدس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مبدأ هذه الافعال غيرها بحسب تعدد المادة فان المني انما
يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان مثل
الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش الملونة المختلفة والالوان
وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيه الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام فقد علم المدون منها كما
علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان حسنة لا جرم ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على المتحدس كل
ما لا يكاد يدعي العقل بصدق صدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة ذلك
فان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم حيث قدر هذا كلام المتم القوى النباتية اوكل الاغلوط عليه
بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها انما الايتم الا على اصول الفلاسفة من ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواحد نفي موجب بالذات واما على القول بالاختيار فجاز ان يكون هذه الافعال
كلها صادرة عن قوة واحدة وإذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة
واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك مما نشأ من خلط المتأخرين الحكمة باصول الدين
من وجوه الاول ما قال الامام ان العادة من قوى ثلاثة ولكم جعلها انما يتم باجتماع الحرثية فلنام لكن تحصيل جوهر البدن هو
الدم والخلط انما هو فعل الهاضمة الكبد والاخلاط فعل حادثة العضو واما العادة فجعلها ليس الا الحسن وليس
الا قوة واحدة يفعلها النشبة الثاني ما قال الامام ان العادة غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابن سهل المسيحي
وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يعبر قوانينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبدل

عند انتهاء فعل الحادثة وابتداء فعل الماسكة فاذا احدثت حادثة عصبيتنا ما من الدم وامسكته ماسكة تلك العضو

فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو تبطل تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة

العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان لما يحدث هناك من الطبخ والاحالة بايجاد استعداد

المادة للصورة الدموية في الانتقاص وباخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص

والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية ويحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان

احدهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل قوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة العادية وقد يرد عليه انه لم لا

يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت

القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة

في الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه آنفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة وهي الهاضمة فليجز ان يكون احالته

الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية

ومحصلة للصورة الدموية الثالث اما لا نم ان النامية غير الغادية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة

والضعف فيحصل بها في مبدأ الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو الى قريب من الثلاثين ثم

يبطل والتناهي من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف الى قريب الاربعين ثم تتزايد الى الضعف فلا

تقوى على ان يحصل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الحسي الذي لا تفتن اعني الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر

الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع اما لا نم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني هاضمتها فانها

يفعل ذلك كما يفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يثبت في الثدي قوة اخرى ولهذا الانفصلة غذاء الانثيين كما ان اللبن

فضلة غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى قولكم في شانها ان المني متشابهة الاجزاء

فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان يفعل المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض آخر صورة العظم

ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب بقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن

فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقيقة منبعها

ما خلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كانت متشابهة

الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون آخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به

امرجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة

وغيرهما قوى للنفس والالات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باسناد صور الاعضاء

الى المصورة قول بحدوث الالة قبل ذي الالة وجعلها نفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل فقد يدفع بان ذلك انما يرد

لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس الناشئة

للمولود المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المص في شرحه للاشارات ان نفس الابوين يجمع بالقوة الحادثة

اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفردها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد

المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم

ان المني

المني بل كما لا بها في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها شيئاً فشيئاً الى ان يصير مستعداً لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ
المادة الافعال السابقة فيحدث ايضاً ويضيفها الى تلك المادة فيتمها ويتكامل المادة بسببها اياها فتصير بذلك الصورة
مستعدة مع ما كان يصدر عنها هذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال
الحيوانية ايضاً فيصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع
ما تقدم النطق وتبقى مدبرة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك الحيوانية فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شأنها
ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء وهي
الشرط اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيواناً فهي الحس الحقيقي كما ان للنبات قوة غاذية ويجوز ان يفقد سائر القوى دونها
كذلك حال اللامسة للحيوان لانه مركب من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس الطليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة
الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون من قبل الطلائع التي تدل على امور تتعلق بها
خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالاً على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعومات
ويجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب الضار وليس شيء منها على ان الهواء المحيط
بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب سارياً في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس اولى به
لنفعه كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال
والكلية مصب لما فيه لذع وكالرئة فانها دائمة الحركة فيتأذى باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس
البدن ودعامة الحركات فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة وما يرد عليها من المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات
زعماً منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما
يكون لجذب الملائم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلاً مردود بان ذلك انما
هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك اوجب مع كونها
من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه بعضهم من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب عن العلو الى
السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملائم والمنافر فهي غاية في الضعف في نفسه ووجه سقوطه واضح
وذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراك
لتستدل بذلك على تعدد سائر بها وذهب كثير من المحققين وهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما هو المشهور في تكثير
القوى من ان القوة الواحدة لا تصدر عنها اكثر من واحد فها هنا لما كانت الملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلابد لها من
قوى متعددة مختلفة بحكم التضاد بينهما فاثبتوا لكل من متضادين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة
بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة وبعضهم زاد الحاكمة بين الثقل
والخفة فالواو يجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الآلات انقسام غير
محسوس ولهذا توهم اتحاد القوى وتوجه عليه ان الذي كان بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه
من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد يصدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر
عنها ما هو اكثر من ذلك وايضاً فان الطعوم وكذا الروائح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها

وكون اتصال فيما بين الملموسات أكثر وأقوى لا يجدي نفعاً ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن
المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو ثاني اللمس في المنفعة اذ به يمكن على جذب الملائم
ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يمكن به على مثل ذلك من الملموسات وتوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان
نفس الملامسة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة
المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها لئلا تؤدي طعم المذوق
كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الأشياء المأكولة والمشروبة الا
مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مراً واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم
ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لسهولة
وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون
المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف
وقد يتركب من الطعم واللمس احساس بلا امتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان يتفعل عنها انفعالاً لمسياً بالتفريق لها
اثر وفي ...ه على النفس اثر القوتين معاً كأثر واحد بلا تميز في الحس ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين
من مقدم الدماغ في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى
الخيشوم والجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتحلل وانفصال اجزاء
من ذي الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا
تحلل وانفصال ورد الاول بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه
فلو كان الشم بالتبخير وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب الى مسافة بعيدة جداً او
ويبقى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء ازمنة متطاولة والثاني بمنع الفرق الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء
اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكي الروائح ولما كان البرد الشديد
يجمعها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من حصر
ان التبخير وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم علة ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها
قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم سبباً
لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الآخرون بان النار مع
شدة احالتها لما يجاورها لا تتحلل الا وان قربت منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكى
المعلم الاول في التعليم الاول من ان الرخم قد اسقطت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف حصلت من مقاتلة وقعت
بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة وامتناع ايضاً ان يتحلل من تلك الجيف اجزاء تنتشر
مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكى
يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين هي محلقة في الجو العالي ومنه
السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية

الصوت

الصوت نسبة تموجه الحاصل من قرع اى امساس عنيف او قلع اى تفريق عنيف فهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينقلب من المسافة التى يسلكها القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموج الهواء الى ان يسلك من المسافة التى يسلكها المقلوع الى جنبيها ثم فى الامرين جميعا يلزم المساعد من الهواء ان ينقاد للتشكل والتموج لو [...] هناك ويشترط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما فى قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئى فانه يرى مع بعده عن الباصرة لا بحيث يتعلق بها ولا نعنى بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاوره ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فيدركه السامع حينئذ واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال يسمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثانى اذا رأينا من البعيد انسانا يضرب الفأس على الخشبة رأينا الضرب قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب فى صوت المؤذن على المنارة فمن كان من جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان فى خلاف الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه المذكورة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد وهو لا يفيد الا ظنا واستحسنه بان امثال ذلك بمعونة الحدس القوى من الاذهان الثاقبة تفيد اليقين وكذا الحال فى كثير من المسائل العلمية التى يستفاد منها بالحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعارض بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا فى آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد نسمعها قبل وصول الهواء الحامل لها الى الصماخ الثانى حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا مرة واحدة اذ لا بد من انتقال ذلك الهواء بالكلمة على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثانى يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة والثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما جدار محيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ فى مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص فى المخارج فاذا تأدى الى الجدار ووصل الى منافذه لم يبق ذلك الشكل الذى لاجله صار الهوا حاملا للصوت المخصوص فعلى تقدير نفوذه من المسام ووصوله لا يسمع كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثانى بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها مفقودا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التى هى الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان يبقى الهواء فى المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التى هى الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية مخصوصة على سبيل التجوز ولم يرد به انه يتشكل بالشكل الحقيقى حتى لا يتصور بقاؤه فى تلك المنافذ محفوظا بشكله على حاله ومنه يظهر [...]

في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين
بحلمتي الثدي ثم يتيامن النابت يسارا ويتياسر النابت يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت
يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى وذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة
وتسمى مجمع النور وانما جعلتا اي العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر
الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها
ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى
يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل
اراد بالمرئي بالذات ما يكون هناك رؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة تكون تلك الرؤية بعينها اولا وبالذات وبعلقها
بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية
والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير
مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا ابصرنا لونا مضيئا فهنا
رؤيتان احداهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند
الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا يتحقق بدونها واما الشكل والمقدار والحركة ونحوها فلا تتعلق
بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه
وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الا
عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع فيما الى تاثير الحدقة انما قيد بقوله لانه لو شاء الرؤية لله تعالى كما هو مذهب
الاشاعرة لا يكون في حصة تغير سائر الحدقة اذ لا خارج هناك ويجب حصولها مع شرائطها عند الفلاسفة ويعمم
المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصولها بدونها ويجب حصولها معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء
الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار
معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم
امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على
سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق
الحس بالشيء هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الاخرة واما
شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة
بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وبحسب عظم الحجم وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكدورته فان قوي البصر قد يرى شيئا على
بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى
الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان
المبصر اذا لصق بالبصر بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر

وضعفه ومحسب قربه للبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء اولى منه على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون لها ولا ضوء فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مقابلا امام وجهه او في حكمه ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والضرورة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيفة في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس كذلك لما فيه من اللطافة بل له حظ من مرتبة الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله لا في نفس تلك الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجاز ان يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره ليختص شرط الكثافة بها وقد يراد سلم كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه الستة ثلاثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط شفاف بين الرائي والمرئي فصار شرائط الرؤية عشرة كاملة فيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي خروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلاثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطح المبصر وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وعبر عنه بما قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا ان تنتقش بصورة منه في الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرئي شيء واحد لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لابد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا بتأدي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضانها الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي هو في البصر فيصير بذلك آلة للابصار وعند الرياضيين ان المتوسط بين البصر ومقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا من البصر ينفذ في الجسم المتوسط

[illegible]

ولهم امارات اخرى موقعها للتعليق في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها

ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من ثقب صغير من عين النفس جسم يخرق

الافلاك ويبسط على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله

وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظ وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا

قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة ولجهة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان

لم يكن القاسر معلوما ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما يقابل الا

الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي

الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يساعد وثب المسافة بينهما

نظ قطعا الا انا كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه بتاويل كلام القائلين بخروج الشعاع فهو

انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر يسعد لان يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك

الشعاع قاعدة لمخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلة العين بخروج الشعاع منها

اليه مجازا على ما من شانه حدوث الضوء فيها بمقابلة الشمس بخروج الضوء منها اليه ومن الحجج الطبيعيين وجوه الاول

ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس يحدق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك

اذا امعن النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا امعن في النظر اليها ثم نظر

الى لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها

زمانا وردّ بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام في الخيال

هو التخيل دون المشاهدة ولاشك ان الحالة تلك حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان بقاء صورة المرئي

في الباصرة وجوده الذهني ولا يسعى ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة

امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يخص النزاع بتخصيص القول بالانطباع بصورة المبصرات فان صورة

المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة

وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فلا نسلم لا اتفاقهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي

جدا لا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وكذا انه ابدا اصغر فكلما ازداد البعد حتى يرى كنقطة ثم يصير بحال بحيث

لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحسب مخروط مر راويته ... هو لا وجود للمخروط راسه مركز

الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية

ولاشك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر ويظهر ان الصغر والكبر

في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما يسقط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعلناه موضعه

قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية صغيرة

او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها

في تلك الحالة المرتسمة في الحس المشترك كما

سيأتي في اثبات الحس المشترك ثم اقول

والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في

م م

اعلم ان في جميع الصور المدركة بالذات هو الصور القائمة بالقوى

والصور التي كانت هي بالعرض لان الاشياء الخارجية بسبب

وجود الشيء ... على وجود الالوان الخارجية فان الادراك

علامة على وجود المدرك للمدرك ولبس الزامه بالضرورة لا يكون له

وجودان وجود المادة الخارجية ووجود القوة والادراك معلوم

ان الالوان ... ١٢

والا...

والثالث ان المبصر في ادراكه أسوة سائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس
بل ادراكها اياها انما هو بان يأتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان
يأتيه صورة المحسوس فذلك ما يقتضيه التمثيل بالاجماع واعلم ان المتأخرين يقولون بقول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع
صورة المرئي في الجليدية بان المرئي الحقيقي هو تلك الصورة فيورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة
الناظر اذ لا ينطبع في الناظر ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم توقفه على ادراك المحكوم عليه
وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد شيء عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا
ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتأدت الى الحاسة بها انتبهت النفس واحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه
وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة الابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله
انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين البعوضة لا يحتمل ان يقوى على ان يصل الى نصف العالم الى كيفيته بل لعمود
او الانسان او الفيل ان كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفيته من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة
لم يكن هذا جليا عند العقل ولا جليا عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على
الادراك لكانت كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى ولا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت
الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى وكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة
لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من البعض لان لكل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها للبعض لزم ان لا يراه الا
البعض واما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو محال لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او
لا يحصل بشيء منها وحينئذ يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون
ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها
علة مستقلة لامر فايها كانت سابقة على ما عداه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة
دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط
السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان عدم كل واحد من
العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل
الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة حينئذ يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما توجد
في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علته المستقلة مجموعها لا واحدا
واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لانه اذا نظر شخص الى مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده
شخص آخر الى ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة التي من عين ذلك الناظر المتأخر وحينئذ يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل
فيلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك باطل ولو جوز ان يحصل رؤية الناظر المتأخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع
عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصر الا ان ذلك انما يلزم لو لم يكن
هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدرك انما يكون بجهة قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع
اذا وقع على صقيل كالمرآة فلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع

زاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر واذا وقع صيقل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه
فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا
كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها كانت
الخطوط المنعكسة طويلة فيحسب ان صورته غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة
في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في الحس ورُدّ ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في
الصيقل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بتبدل الرائي كما ان الحائط اذا احمر لانعكاس
الضوء عن الحمرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف عن المتقابلين لكنا نرى صورة الشجر في الماء
ينتقل مكانه عن الماء مع انتقالها وثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نريها
في سطحها الظاهر كما نرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحسب بعد
من يقرب منها ويبعد عنها بحسب بعده عنها واما في عمقها فيحيط اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان
الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان ترى لكثافة جرم المرآة وثالثها لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها
لكنا اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك ممتنع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير واجيب بانه يمكن ان
يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما تنطبع في موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو
توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث تكون زاوية العكس مثل زاوية الوصول
لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي
وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون الصورة المنطبعة في سطح الصيقل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه
لزم ان لا نرى شيئا اعظم من مقدار سطح الصيقل وانما هي آلات للابصار على ما رأيتها في الصورة المنطبعة في البصر وعن
الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بممتنع انما الممتنع انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء
لا يجب ان تساويه في المقدار وان عرض بتعدد السهمين تعدد المرئي فقد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين
فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد
واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا وقيل نظر الى اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان
من المرئي على موضع واحد رأى واحدا وان تعدد موقع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهب الحكماء الى ان انطباع
صورة المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره والا لرأى الشيء الواحد شيئين لانطباع صورته في الجليديتين بل لا بد من تأدي الصورة من الجليديتين
الى ملتقى العصبتين فمن ثم يصير صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا وان عرض ان لا يتأدى الصورتان من الجليديتين
الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع
بوجهين الاول اذا كان قد انتصب احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الشاخص لا
يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب جمعنا النظر عليه وقصدنا به النظر كان الابعد اثنين فانا نراه واحدا
ونرى الابعد في تلك الحالة بعينها اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى
الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين

لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركب العصبتين باقيا التحامهما الا
معا وابرح اولى هذا الدليل معلوم عليهم اذ يقول لهم لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تقاطع السهمين او
تفاوت موضعهما لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعاهما
في حالة واحدة متحدا او متعددا معا وانه محال والثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف في المنبع بقاؤه في ملتقى العصبتين
بحيث لا يتقدم عليه الشيء ولا يتاخر واذا كان التقدم والتاخر جائزا عليه فيلزم وقوع الحول في اكثر الامور لاكثر
الناس لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم يجد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس
الباطنة فقال ومن هذه القوى المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس والحواس
الباطنة اما حس بعد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يؤمن بها اما مدركة واما معينة على الادراك و
المدركة اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن
ان تدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي
الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي الحافظة وجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا ما عيننا الاعانة على الادراك
واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم بعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا الابيض
حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين في النفس لانهما لا يرتسمان فيها الا بآلة
على ما سنبين ولا في الحس الظاهر لانه لا بد له بعين نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها
صور المحسوسات الظاهرة بالتادي اليها من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة يؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها
الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سمي بالحس المشترك والى هذا الوجه
اشار بقوله الحاكم بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس لكن لا واسناد الحكم الى القوى محال واجتماع
القوى عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام
بعضها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامهما في آلتين لها كما اذا
حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج
الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهم جماعة
لتم ما ذكروه اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليصح حكمه عليهما فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات
ويحكم بينها وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة الجوالة دائرة خطا مستديرا وما ذاك الا
لان لنا قوة غير البصر عند زوال المقابلة يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات
البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر بعد زوال المقابلة والى هذا الوجه
اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الباصرة بان
يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكون معا وثالثها
المبرسم اي من به المرض المسمى بداء السرسام او في ... وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشباحا لا تحقق لها في الخارج
على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى صورا او يسمع اصواتا حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه ليست هذه

قوله لان الروح المدرك هو القوة الباصرة وهو غير ذلك القوة وهو المحصل لا الروح غير الروح معين له في الابصار اذ لو سلمنا ان المدرك للقوة هو الروح لكن لم لا يجوز ان يكون كون ذلك الروح حاصلا في خصوص الملتقى شرطا للابصار ...

الصورة مرتسمة في بصره ولا يرتسم فيه الا موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج فلا فرق عند
المدرك ذلك الشاهد على ان الانطباع انما هو للحس المشترك ولما كان الانطباع ارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز
الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم فانه
لما اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك
صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن لم يشعر
بانتقاشها من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فحسب الاشياء التي هي صورها موجودة في الخارج
حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم ما لا يحقق له رائي ولرؤية المبرسم ما لا يحقق له
ومن القوى الباطنة الخيال وهي ثانية مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان الصور
المحسوسات تقبل وتحفظ وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين لما تقرر من ان الواحد
لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل
نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق
والعدو واعترض بان الحفظ مشروط بالقبول ومشروطه ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس
المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتحفظها في البدن فبطل
قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل
المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية
الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات
النفس وتصوراتها من جهة قواها المختلفة اقول لا يخفى ان هذا الجواب يرفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا
قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل
واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لكان
وهو ان الصور الحاصلة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا
بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى غير الحس المشترك من جهتها
لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض عليه بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور لاجل
التفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة
المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان حصول المبصر لدى ابصاره ولا يتخيل المدرك وقد وعا
وكذا الواقف في المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى
الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة وهي الحس المشترك او الخيال ومن تلك
القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب
فيهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها
وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا تدركه الحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا

ما يادي

ما يتبادر الى الذهن من الحواس الظاهرة ومن النفس الناطقة لانها الاتّ ذلك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل
للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى الذئب نفى الكلام في ان القوة الواحدة لم لا جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات
لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك السمعيات والبصريات واما اثبات ذلك بان من لم يدرك عداوة الشخص مع ادراكه لمراتب الصفة
الحاكم حقيقة هو النفس ويكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منها بآلتها الخاصة بها فلا يلزم كون
محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة
لها ومن تلك القوى الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك وجه تغايرهما ان القوى عن الحفظ والحافظ للمعاني
غير الحافظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة
بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المحسوس له
هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه المحبة وتركيب الصورة بالمعنى
كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون الحسن ليس له هذا
الطعم وقس على هذا وقد يقع تركيب الصورة بالصورة كما في تخييل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخييل
انسان بلا رأس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في تركيب بعضها
الى بعض وفصله عنه فيسمى مفكرة قالوا الدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الاوسط
فهو كمنفذ فيما بينهما وهو على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال هو مؤخره
والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى
اذ لا حاجة بها اليه من الحواس فيكثر فساد ما هو المؤدية الى الاختلال **الفصل الخامس في الاعراض** ويحصر
اجناسها العالية في تسعة اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة
واختاره المصنف وذهب طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعلها ارسطو اجناسا
وكل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف فيما ارجعنا المصنف الى المستثنى
في قوله وبحصر الى مقولة مضافا موضوعة بصفة مخصوصة لانه لو كان الجنس العالي الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم
بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان قيل هما على تقدير وجودهما في الخارج
داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما سيأتي اعتبار قيد يخرجهما عنه ويخرج لا انقسام
لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس الا
العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى
كونها شاملة لاجناس تحتها وعلى ان لا جنس غير التسعة غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها
ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول
بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل
اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالتواطؤ بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام
ماهية ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك من ماهياتها التي اشتملت الحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن

الفصل الخامس في مباحث الاعراض والاختلاف في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي وفيه ١٥ مبحثا

[illegible]

كم ... و ... در ... حققه بود ... [illegible]

الاجناس العالية المجتمع الموجودات عند هم عشرة جوهر وكم وكيف واين ومتى ووضع واضافة وملك وان يفعل وان ينفعل

جوهر عرض ... لطف ... لو قام ... على ...

جوهر كم كيف اضافة اين وضع ... ان ينفعل

المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا ما قيل في كونها غير مسدد حصر بحث حسن لجواز ان يكون اساسها او اكثرها مندرجة

تحت جنس شامل لها واما كونها شاملة للاجناس بحيث لا يشذ عنها شيء فلجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان

المراد ببيان كونها اجناسا عالية انه لا جنس فوقها لجواز ان يكون بعضها اجناسا مفردة واما انه لا جنس غيرها فلا حجة

عليه بل غايته عدم الوجدان في الاستقراء وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل الى

تحقيقها وما بقي في بيان الانحصار ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان

اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض فهو الوضع او للمجموع الى الخارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او

قار ينتقل بانتقاله فالملك او لا فهو الاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان

يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يخلو النسبة اليه او الى الا العارض فهو الى النسبة التي

العرض وسندرج فيما ذكرنا في وجه ضبط تسهيل الاستقراء وتعليل الانحصار الاول الكم نريد ان نذكر المباحث المتعلقة

بكل واحد من المقولات التسع فبدأ بالكم لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا

من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المفارقة للكيفية اعني المجردات وعارض ايضا للمجردات العارضة عن

الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة مثلا لا يقتضي كونها

معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه

والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية لا تتقرر بهاء ذوات موضوعاتها

مع قطع النظر عما عداها فمتصلة القار جسم وسطح وخط وغير القار الزمان ومنفصلة العدد قد عرفت ان الكم هو الذي

يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزءين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو

المتصل والا فالمنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزءين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي

الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزءين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت بداية لم يمكن اعتبارها بداية

للآخر فليس لها اختصاص باحد الجزءين يعين دون ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية

والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحد المشترك يجب كونها

مخالفة بالنوع لما هي حد له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل

عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون القسم الى قسمين نفسه

ثلثة والتقسيم الى ثلاثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس

الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها

الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة

بما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في

الوجود وغير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلاث اعني الطول والعرض والعمق

فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد

ويشملهما قبول المساواة وعدمها اي للكم خواص ثلاث تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول

عدم

[illegible]

عدم المساواة يعني انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية
الاولية للكميات واما تعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها اشياء آخر امكنه ان
يحكم بينها بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ اشياء اخر ولم يلاحظ معها عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة
لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة ههنا الوهمية وهو ان يفرض فيه
شيء دون شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة
والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة
لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار لاستحالة المقدار عند حصول الانقسام كما ان الحركة
تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا تبقى معه ومنها امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا
اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا
واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزئة فيجب ان يكون قابلا للتعدد لان التنصيف في المقدار تضعيف في العدد
والعدد مبدأه الواحد فاذا الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول
العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم خواص ثلاثا شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير يعرض له اولا
وبالذات ولما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة
لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم بها الا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية
فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك
بالحس الكم لا ببيان الحس مجردا بل انما يناله مع المتكمم تساويا او لا تساويا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر
فلهذا لا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وان امكن احد في تعريفه لا بعضه
توقف معرفته عليه ولا الخاصة السابقة لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب ... كأن احد القسمة الانفكاكية واعترض
عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قوله وارتب
قد يجاب عن ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله مع عدم حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل
بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله للمتصل والمنفصل لذا
قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان محصل
كلام هذا القائل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل
واستحسن بان شيئا من الانقسامين اعني الانفكاكية والفرضية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية فلما مر غير مرة
انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية فلتساوي نسبتها الى الكم المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها
كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء
بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات
والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي مر من المقولات اعني العدد والمقادير الثلاثة والزمان والكم بالعرض هو ماله
ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد واما

فی الکم بالذات کالشکل او حال فی محله کاللون الحال فی الجسم واما متعلق بالکم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات مصححا
لاجزاء او صفاتها علیه کالقوة فان هذه القوة متناهیة او غیر متناهیة باعتبار اثرها اما فی الشدة او المدة او العدة وحالوا
الزمان مع انه کم متصل بالذات کم متصل بالعرض لانطباقه علی الحرکة التی هی کم متصل بالذات ویعرض الکم المنفصل
للکم المتصل الذاتی والکم المتصل العرضی لان العدد یعرض لجمیع الاشیاء والی هذا المعنی اشار بقوله ویعرض ثانی القسمین
منهما لاولهما ای ویعرض الکم المنفصل الذی هو ثانی القسمین فی تقسیما الکم الی المتصل والمنفصل للکم المتصل الذی
هو اول القسمین منهما ای من الذاتی والعرضی فقوله منهما من تتمة اولهما والضمیر فی قوله منهما راجع الی الذاتی والعرضی
والضمیر فی قوله لاولهما راجع الی القسمین الذین هما المتصل والمنفصل وقد یعرض الکم المنفصل بالذات للکم المنفصل بالذات
کما فی قولنا خمس عشرات فیصیر المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة فی ذلک للتغایر بین العارض والمعروض
ولوبالتشخص وفی حصول التنافی وعدم الشرط دلالة علی انتفاء الضدیة لما بین الخواص المطلقة للکم اراد ان یشیر الی الخواص
الاضافیة وهو عدم قبوله التضاد وانما کانت هذه خاصة اضافیة للکم لان غیره ایضا کالجوهر لا یقبل التضاد کما هو المشهور
یعنی ان فی حصول منافی الضدیة للکم دلالة علی انتفاء الضدیة ای علی ان الکم لا یکون ضدا للکم وکذا فی عدم شرط الضدیة
للکم دلالة علی ذلک واما بیان حصول منافی الضدیة فهو ان الکم المتصل بعض انواعه عارض للبعض فان الخط عارض للسطح
وهما عارضان للجسم وعروض الشیء للشیء مناف للضدیة بینهما واما بیان عدم شرط الضدیة فهو ان شرط التضاد بین الامرین
اتحادهما فی الموضوع سواء کان التضاد حقیقیا او مشهوریا وان یکون بینهما غایة الخلاف اذا کان التضاد حقیقیا ویمتنع ان
یکون للنوعین من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلاثة بالضرورة غیر موضوع الاربعة مثلا وکذا النوعین من المقدار
فان الموضوع القریب للجسم التعلیمی الجسم الطبیعی وللسطح الجسم التعلیمی وللخط السطح ولا یکون بین النوعین من العدد ولا
بین المقدارین غایة الخلاف لان کل نوعین من العدد فرضناهما متباعدین یوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الی الآخر
وکذا کل من المقدارین هکذا ذکروا واقول لم یثبت بعد ان احد الضدین لا یکون عارضا للآخر ولا معروضا له الا
ما سبق ولا ان الضدین یجب ان یتواردا علی موضوع واحد وایضا قد ثبت ان الاعداد انما یقوم بوحداتها لا بالا
لاعداد التی تحتها وایضا فانه لا یعرض بعض انواع الکم المتصل لبعض انما یدل علی انتفاء الضدیة بین العوارض
والمعروضات ولا یدل علی انتفاء الضدیة بین الخطین والسطحین او بین الجسمین فان کل واحد من الخط والسطح والجسم
مندرج تحته انواع لا یعرض بعضها البعض وایضا قوله فان الموضوع القریب للجسم التعلیمی الجسم الطبیعی وللسطح الجسم
التعلیمی وللخط السطح یرد علیه مثل ما ورد علی الاستدلال بالعروض وهو انما یدل علی انتفاء التضاد بین الخط
والسطح وبین الخط والجسم وبین السطح والجسم لا علی انتفائه بین انواع واحد منها فجاز ان یتضاد مثلا الجسمان
التعلیمیان المتفاوتان فی الصغر والکبر الواردان علی موضوع واحد تضادا مشهوریا کما فی التخلخل والتکاثف
الحقیقیین وایضا یرد ان الجسم قد یکون موضوعا قریبا للخط ای یعرض الخط للجسم بلا توسط سطح بینهما کالمحور للکرة
فلا مانع للخط والسطح من ان یتضادا ویوصف الکم بالزیادة والکثرة ومقابلهما ای النقصان والقلة دون
الشدة ومقابلها ای الضعف یعنی ان الکم مطلقا یوصف بالزیادة والنقصان اذ یقال هذا الخط ازید من ذلک

الخط

الخط او النقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيته بالايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اى الخط والسطح والجسم التعليمي قد يكون تعليمية وذلك بان يوجد كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الجسم اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المحسوس المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية فيجب تناهيها تناهي ما حل فيها اقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا تنافي اذا امتنع تصور المقدار لذاته لا متناهيا امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل واقول فيه نظر لان مساواة القوة لذاتها في الصورة في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات فيجوز ان لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اى من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية يبحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم ورياضة النفوس لانسها بالبينات والبعد فيها عن الغلط فانها علوم مسقة منتظمة قلما يتصل الغلط فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اى هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يوجد لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يوجد بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يوجدا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يوجدا بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتدادين العرضي والعمقي فلا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا كذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا هذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها مجردة عن الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر لانه قد ثبت انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا انما

انه مصرح بذلك يختلف الجوهرية عما هي في جواب ما هو بعطف عرضيته والشك مع بقاء الحقيقة واقتصار

الشاهي الى برهان وثبوت الكمية الحقيقية والانقسام الى عرض والتقوم بعطف عرضية الجسم التعليمي والسطح
والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام لذلك دليلا عاما في الجميع اولا ودليلا خاصة بكل واحد
منها يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد يختلف عما هو في جواب ما هو عند الشك
عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف
معنى الجوهرية عما هو في جواب ما هو عند الشك فيها واعترض عليه بان بطلان التالي ثم حتى يقوم عليه برهان واما
ما ذكره في تعريفات هذه الامور مما يخلف معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يوقف عليها في جواب ما هو
واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المتشخصة بعينها فان الشمعة
المتشخصة بعينها تتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات
الثلث على نحو واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت
كان لها مقدار على غير ذلك النحو واذا طولت تتفاوت مقاديرها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المتشخصة باقية
بعينها في هذه الحالات كلها مما لم يطرء عليها انفصال فذلك المتبدل ليس معدوما فقط ولا متعلقا بظواهر الشمعة كا
لشكل بل باعماقها جميعا فليس جوهرا والا لكان جزء منها وبتبدله تتخصصها بعد لم [illegible] اشياء الكل باشياء الجزء
هو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فهذا ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم
بالشمعة واحد لا يتبدل اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان الشكل ليس متعلقا بظواهر
الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فالشكل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية
الثلثة اعني الطول والعرض والعمق يختلف في تلك الصور بازدياد وتفاوت فيختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي او نقول
يمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون بعينه بتغير مساحته والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا يختلف لكن
المتبدل اذا اثبت بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض ايضا بانه مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزى
فان من قال به وتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها
وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما شاملا للسطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا يتبدلان مع
بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل كرة فانه فاعدمت مسلمات [illegible] ان السطوح الستة والخطوط الاثنى عشر
التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح [illegible] والخطوط [illegible] والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد اما
الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي فالتناهي لا يكون من مقومات الجسم الا لاثباته
للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن توهما ان يتصور واجبا غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا
يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما له لان ما ثبت للشيء بسبب امر خارج عنه
لا يكون مقوما له لان ثبوت الشيء وتحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد يكون خارجة عن الكل الا انه لو لا الكلام
ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزئيات للكل لو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل
بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء مصورا

الكم

بالكثرة واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت لزوم ما ثبت بالبرهان او لا ثم انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة
مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وعللوا بان التناهي لا يكون من مقومات
الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم في امتداده فهو امر عدمي فلا يكون جزء الامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم
يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا قائما به
واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي
وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات الجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية
اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من نفي الجزء وما هو في حكمه فيكون
اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار يفتقر في تقومه
الى المتقدر والمفتقر في تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي
اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كما لا
فقوله وتخلف الجوهرية الى قوله لعرضيته اشارة الى الدليل العام وقوله والشك الى قوله لعرضية الجسم
التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلام المص لف ونشر مرتب فان الشك مع بقاء الحقيقة
يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى البرهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض
يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة فالسطح طرف
الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المص انها ليست باعدام
لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها والجواب لمضاد الوجودي بالعدمي اما انها
ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف
يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا تكون اعداما
لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى هذا العمى بواسطة
الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك
شيء ممتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقد يوجد هناك شيء ممتد في جهة واحدة وهو
الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة ولا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين
لا مفصل في شيء منهما اعني يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بظاهرهما طولا وعرضا فما يلاقي به كل واحد منهما
الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين بمعدوم بل موجودا منقسما في الطول والعرض وهو سطح دون العمق
والا لزم اما تداخل العمقين واما كون التلاقي في بعض ما فرضناه تلاقيا عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي
السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف
بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل
على ان الاطراف ليست موجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا التقيا صار السطحان
فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر فيلزم التداخل او لا بالاسر فيلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان

البحث الثاني في الكيف

اذ لا انقسام عند ثالث في السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا على تقدير الملاقاة لا بالاسر

وكذا النقطتان اذ لا انقسام عند ثالث في الخطين يلزم التداخل والانقسام والجواب عن الاول بان الاطراف ليست بها ثابت

بل امور اعتبرت عرضية للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل

انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة

العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة

العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر فيهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم

والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة و

الحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل

معروض التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل

والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره فيهما ولم يذكر

ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها انما تعرض للكم المتصل كنسبة وهما اعتباريان لا بد يوصف بهما

الامور التي لا تحقق لها في الاعيان الثاني من الاعراض التسعة الكيف ويرسم بعرض لا يتوقف على نسبة تحصيل حملها بالاحتياج

لا طريق الى تعريف الاجناس العالية بشيء ان رسوم الناقصة اذ لا يتصور لها حد ولا رسم تام ولا فصل لما تقدم من ان

ما لا جنس له لا فصل له ولم يظهر للكيف خاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية

الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من

البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا

نسبة فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضائه

اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم

بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عما ذكره

رسم للكيف بعرض لا يتوقف على نسبة كل منهما عبر محض بين ويكون حملها بالاحتياج محصنة من اقسامه اربعة اي اقسام الكيف

اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل

في الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اشارة بالترديد بين النفي والاثبات فذكروا وجوها منها ان الكيف اما ان يختص

بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا والاول الكيفية

المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فان قلت

ان الكمال الخارج من القسم هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك لكمال العرض ذات الانفس وان ما لا يختص بالكم

ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة استعداد اذا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات

الانفس من الاجسام ابنيتها لم يجده فالمال هو الاستقراء والمعول عليه ولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود

النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية

والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول هو الكيفية

الاستعدادية

الاستعداد شدة والثالث هو الكيفية المحسوسة فهي لم قلت ان الاحمر اعني الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيفية هي منشأ
الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات هذه الكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات
او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها
ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر والخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم
كما في البسائط مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث
هي قد توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا والحرارة النارية عينها
لا جنسا ولا اصنافا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة
الشبه بان ينفعل فسميت باسم سببها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وقد يقع هذا القسم يشارك
القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن خص ولو التفرقة بين القسمين بعض من الاسم شيء واطلق الباقي
عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات
نفس الاشكال قالوا ان الاجسام تنتهي بتحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا
ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فالاجزاء التي تحيط بها اربع مثلثات يكون حادة الاطراف مفرقة لاتصال العضو
فيحس منها بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها ستة مربعات تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها بالبرودة
وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي
بلا في هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول في الالوان فان الجزء الذي يحصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي
يحصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد
والبياض وجماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عند مماسته النار
وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان وقال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال
على الضروري متعسر لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة و
الالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها واما قول الملموسة فما ذكرنا في البديع فما قيل
من ان الاهم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا نقول
ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات
فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا اخر وليس في الخارج كيفية محسوسة
مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها انما يدل على ان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال
لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال
في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية وبعد هذا الجواب مع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت
كيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان
والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد
التضاد المشهور فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون

الاطراف على ما ذكره ان لا تكون الاشكال كيفيات هي الاطراف بل ان تكون كيفيات هي الاوساط والجواب عن ان

حمل الاشكال التي فيه نضا حقيقي واحساس تلك الكيفيات بها انضا حقيقي فيتعذر ان نظرا اولا ليس بصحيح لان ذلك

انما يدل على تغاير حصول الشكل والكيفية وهو غير مقصود هنا اذ لا يمتنع حصول اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف

مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما في الحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات

وبالعكس او يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان

الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكر في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال

فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكر في الوجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة

للمزاج لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل

بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرة له لان العام مغاير

للخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار و

البارد التي تستحر بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس الى الحرارة وهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فتكون

كيفية ملموسة فيها اوائل الملموسات انما اوائل المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات

فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن هذه الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقدة المشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة

البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه ولا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها

ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليس في

هذه المرتبة من الضرورة ثانيهما ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة و

المشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الاحساسات لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم

خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته ولا تؤدي كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف

على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه الى القوة الذائقة

فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب

وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما

ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما

ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة

والبرودة والرطوبة واليبوسة كان الملموسات اوائل المحسوسات المعروفة كانت هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لا

لكثرتها ولا بالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والسلاسة والجفاف والخفة والثقل بدل ذلك

بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموسات لا بتوسط فقد يجاب عنه

بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات والحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات

غنيتا عن التعريف بما ذكروه من خواصهما لم يقصد بها تعريفهما بل قصد بها بيان احكامهما فقالوا من شان الحرارة انها

المصعد وبواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكل ما كان

كان

كان أقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فإن الهواء أسرع قبولاً لذلك من الماء الذي هو أسرع قبولاً من الأرض لا جرم إذا عملت الحرارة
في المركب بادر إلى الصعود الألطف فالألطف من أجزائه ثم الألطف دون الكثيف فإنه لا ينفعل إلا بطيئاً وربما لم تنفذ الحرارة حتى
تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الأجسام المختلفة الطبائع التي منها تركب المركب ثم يحصل بعد تفرق تلك
المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لأن تلك الأجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع إلى ما يجانسها لأن طبائعها
تقتضي الحركة إلى أمكنتها الطبيعية والانضمام إلى أصولها الكلية فإن الجنسية علة الضم كما اشتهر في الألسنة فالحرارة
معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام فنسبة الاجتماع إليها كما نسبت الأفعال إلى معداتها
فلهذا السبب قيل إن الحرارة من شأنها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق إنما يعرضان
في المركب الذي لا يكون بسائطه شديدة الالتحام أما الذي يكون التحامها شديداً فلا يخلو إما أن يكون اللطيف
والكثيف فيه قريبين من الاعتدال أو لا وعلى الأول إذا قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب لا
النار أما الأول فهو لأن التلازم بين بسائطه شديد جداً فكلما مال اللطيف إلى التصعد جذبه الكثيف إلى الانحدار
فحدثت حركة دورية وعلى الثاني إن كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وإن
كان الغالب هو الكثيف فإن لم يكن غالباً جداً حدث تسييل كما في الرصاص أو تليين كما في الحديد وإن كان غالباً
جداً كما في الطلق والنورة حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه إلى الاستعانة بأعمال أخر لأجلها أصحاب الإكسير من الأعمال
مما يزيده اشتعالاً كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق
المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الأفعال خاصية لها لأن هذه إنما تكون عند تحقق
الشرائط وارتفاع الموانع وأيضاً أفعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من أن الحرارة
تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات إنما هو إذا أثرت في المركب أما إذا أثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق
المتشاكلات فإن الماء إذا أثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه وربما تفيده الحرارة من الخفة إلى الفوق
ويختلط ويلتزق بذلك الهواء أجزاء مائية صغار فيصعد معه فيكون مجموع ذلك بخاراً فالحرارة تكون مفرقة للمتشا
أعني الأجزاء المائية والبرودة بالعكس أي هي جامعة للمختلفات فإنها إذا أثرت في المركبات التي اختلفت الأجزاء أوجبت
تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها
وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان إشارة إلى رد من زعم أن البرودة
تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فإن البرودة ليست عدم الحرارة لأنها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان أخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة تطلق على أربعة معان
أحدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تأثير أشعة الشمس للأرض
أو قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة
في أفعالها كالحدوث الدفع والهضم وغير ذلك ولذلك ينسب إليها كثير من أفعال البدن وأفلاطون يسميها النار
الإلهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الآراء فذهب جالينوس إلى أنها الحرارة النارية العنصرية المستفادة
من المزاج وذلك لأن الجزء الناري إذا خالط سائر أجزاء العناصر حصل منها مركب كان ذلك الجزء الناري نصيبه

ذلك المركب طبعا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ

الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه فيما يحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان

يليق حصولهما لذلك المركب فذلك الجزء الناري الذي اشار اليه بعضهم ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها انما تدفع

البارد الوارد على المركب بالمضادة كما تدفع اسم الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا حاول

تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب من الانضاج الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت

من الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة

ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب فالحرارة الغريزية حارجة عنه كانت الغريبة

عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع

والحقيقة لسائر اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيض عليه كما يفاض النفس و

القوى على ما حكي الشيخ عنه في حيوان الشفاء من ان الحرارة التي يفعل بها البدن علاقة النفس ليست من جنس

الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية وان المزاج المعتدل بوجه ما

مناسب لجوهر السماء لانه يبعد عن التضاد فاذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب

نوع وحدة وبساطة بها ناسب البسائط السماوية وفاض عليه مزاج معتدل يحفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام

الحيوة وقوله علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فتلك الحرارة تنفعها الحيوة التي لا

تنفع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان آثار الحرارة النارية مباينة بالذات لآثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة

الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندما

تقوى على المواكبة تحرقها واما تلك فاذا استولت على المواكب انضجتها ولذلك صار سريع ادراكها في البلاد

الحارة على ابدا ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار فالحاصل ان

لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية

والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت

اعمال البدن واما تلك فمتى اشتدت كما في الشباب ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق

البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت بعدما كان

يلمس تتزايد من الحرارة في بشرته وينتفخ بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج لان تولد

الحرارة الغريبة ونحوه استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة اجزاء المادة الى ان يستحكم

امتزاجها بما امتزجت به من الامرجة الرطبة الى الانفصال فيتحلل ما يلقاه من الهوائية بحركتها الى الطبيعة النارية

فتزيد بذلك وتستولي فتمحق بها الرطوبة وتعلو عليها ما يفصل من لطيفها عن كثيفها فيتحلل الممتزج اما الى بسائطه

الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا تستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا تتحرك

اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها

مدة الحيوة عن ان تستولي على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط

لا موجوده

بل موجودة في النبات ايضا لان بها تنضج الغذاء في شجرتها كما اذا نضجت وقطعت منها بل الطبخ في النبات من فعل الحرارة
مثلها الا انها لا تظهر باللمس لظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليس بحسب
اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحتها انواع اربعة
والمفهوم من عبارة المصنف ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها صحيحا بل
ينبغي ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس وعلى النار الغريزية ايضا وهما
ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وما بقي من ان معناه ان الحرارة تطلق على
معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة
من الكواكب والحادثة من الحركة فهي غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي
سهولة التشكل لا يقال ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال
فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب وأورد
عليه بانه يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد وأجيب بان سهولة التشكل
في النار التي تلي السماء ... مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة تطلق على معان بعضها رقة القوام وقوله
الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التأثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع
ثم لكنه لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل وأورد ايضا انه يقتضي ان يكون
الهواء رطبا بل ارطب من الماء واشترط لا اتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التشتت
والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا وأجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق
انما هو من العوام لكن يبقى لزوم الهواء ارطب من الماء وأقول يمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة
مفسرة بالسهولة المذكورة وانها في الهواء ازيد منها في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها
وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد منها في الماء ممنوع فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة
المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد منها في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد منها في الماء
قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل
للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا كيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم
بغيره وسهولة انفصاله عنه وأورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من
الماء وهو باطل وأجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لا انه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة
بسهولة الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يلزم ان يكون
الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل
التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وأيضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء
قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية فلا شك انها ليست محسوسة لان الهواء رطب بذلك
المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان

ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا اقسم بانها بالكيفية الملموسة
لسهولة الالتصاق لا لاظهار انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات
الشديد الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة
وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني تولها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه
ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا توجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا انما هو
في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جاد على جسم اخر ويسمى
هذا الجسم الاخر مبتلا فان بعد في اعماقه وافاده لينا لا يبقى ح مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية
تقتضي صعوبة التشكل لشكل الحاوي الغريب وهما معا بازاء اللين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز
الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق لسهولة وانما يكون قبوله
الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فتكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام فلا
في امرين انهما من الكيفيات الملموسة ولبيانك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في
الحجم بان يكون بعضها نابيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين والصلابة
ليسا من الملموسة اصلا لان اللين هو الذي يغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني الشكل
التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذلك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما
محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلابة فيه امور اربعة الاول عدم الانغمار
وهو عدمي الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان
الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد
نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم
ان كان مطلقا والخفة بالعكس وبقال الان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق
واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة
يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح
مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي له باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء
الثاني كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية
له باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه
لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار
كانت النار سابقة الى المحيط فما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي انه يكون مشاء مكاني النار
والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول
يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مشاء مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانه سا

ويبين ذلك انا اذا فرضنا جزءا من الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع
مسافة مكاني النار والهواء وان فرضنا محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس محدبها
مقعر الهواء فقد تحركت بتمام تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكره من ان الثقل
المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرضنا جزءا من الهواء في مركز العالم ثم خلي
وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرضنا كرة الهواء بحيث
يكون مركزها مركز العالم بحيث كرتي الماء والارض ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد
تحركت بتمام تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكره من ان الخفة في المضاف
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا فرضنا كرة الماء بحيث يماس مقعرها
مقعر الفلك فانها اذا تحركت بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء والماء
واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها اذا تحركت بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد
تحركت في مسافة مكان الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرضنا كرة الهواء بحيث يكون
مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا
بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة
الى الماء فقط لانهما يتشاركان في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل
في الماء غالبة على حصة الخفة منه والحال في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر بالقياس
الى الاول خفيفا اقول مدار هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن
عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان
ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد يسبق
الى الوهم ان احجام العناصر الاربعة متساوية او متقاربة اعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المحوي وفيما بين المحيط والمركز
في المصمت ولو سلمنا ذلك فلم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول لو فرضنا مقعر كرة الماء بحيث
يماس مقعر الفلك ثم فرضنا انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فتتحرك بقدر
ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان نقول لو فرضنا كرة الهواء بحيث يكون مركز
العالم على محدبها ثم فرضنا انها قد خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فتتحرك بقدر
ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار
فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز و
المحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل من عنصري الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل مع
وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من حركة كل من هذين
البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه قد ثبت ان العنصر الثقيل المضاف اذا
وصل المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وايضا مع ما سواه الامر ان الثقيل المطلق

صار فيعلو عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل المضاف من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف إذا وجد
المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والإلزام المحذور المذكور بل يسكن فيه على ما فرضنا الخفيف المطلق فإذا أصاب وفرق وخرج عن مكانه
والحاصل أن الثقيل مط يطلب المركز والخفيف مط يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما أقوى وأكمل مما هو في المضاف
من كل منهما فيجب تعلق المطلق على المضاف وبأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما أورد على ما ذكر في الثقيل الإضافي
بالاعتبار الثاني من أن الأرض والهواء إذا فرضنا عدم تحدد النار وحليتا وطبعهما متحركا نحو المركز فكانت الأرض
سابقة فيلزم أن يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما أورد على ما ذكر في الخفيف الإضافي بالاعتبار
الثاني من أن النار والماء إذا فرضنا عدم المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم أن يكون الماء
خفيفا مضافا وليس كذلك فإن قيل فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل الإضافي في قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا
لا يصح في تفسير الخفيف الإضافي قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لأن الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد
يبلغ المحيط لأن المركز والمحيط على ما ذكرت مكانا هما الطبيعي ومقصدا هما الأصلي كما أنهما كذلك بالنسبة إلى الثقيل
المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار أن المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف
المطلقين وتوضيح ذلك أن العناصر الأربعة على الترتيب المشهور في أمكنتها الطبيعية فإذا فرضنا أن الثقيل
المضاف منها أعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وإليه غاية الخروج وكمال المزايلة إنما يتصور بقدر تخلله
عناصر أعني النار والهواء والماء وذلك بأن يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الأرض مماسا لمقعر الفلك وإذا
فرض أنه بعد ذلك خلي وطبعه لزم أن يتحرك بالطبع من المحيط إلى المركز حركة لا تبلغ المركز ولكن يقطع أكثر المسافة
التي بينهما حتى يصل إلى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف إذا فرض أنه قد خرج من مكانه الطبيعي على نهج الخروج
وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك إلا بأن يفرض مركز العالم على محدبه فإذا خلي وطبعه لزم أن يتحرك إلى
ما يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم أن يتحرك من المركز إلى المحيط حركة لا تبلغ المحيط ولكن يقطع أكثر المسافة التي
بين المركز والمحيط حتى يصل إلى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة
من أقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مط وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما
يمانعه وهو ينقسم إلى ذاتي وعرضي لأنه إن قام بحقيقته بما وصف به فهو ذاتي وإن لم يقم بحقيقته بل بما يجاوره فهو عرضي على
قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم إلى طبيعي وقسري ونفساني لأن حدوثه في محله الحقيقي إن كان من سبب
أمر خارج عن ذلك المحل المباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وإن كان حدوثه فيه من تأثير ما [illegible]
وصفا فإن كان مع قصد وشعور فنفساني وإلا فطبيعي سواء اقتضت القوة على وتيرة واحدة أبدا كميل الحجر المسكن
في الجو أو اقتضته على وتيرة مختلفة كميل النبات إلى النمو والتزايد والمراد بالطبيعة هاهنا ما يصدر عنه الحركة
والسكون أولا وبالذات دون شعور وإرادة والمراد بالنفساني هاهنا الإرادي وفي تسمية من يجعل النفساني أعم من
أحد قسمي الطبيعي أعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الأنفس وربما يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا
الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويجعل الطبيعة ما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وإرادة وهو
العلة القريبة للحركة أي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة إن لم يكن هناك مانع وباعتبار

بعد

مقصد في اثبات تشعر بان سبب ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب
الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ايضا ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة
من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة
معينة من الحركة بحسب ارادته تلك المرتبة على اعتقاد ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا مختلف في
الشدة والضعف ذو مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من
مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر آخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة
او القاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة
ككثرة المعاوق المخروق وقلته اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك
الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل لعل المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في انه
لا بد حال وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ونعلم منه بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود
بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة
الانبساط وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون لا ينافي
كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفه متضاد
يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين
مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين
كما في السفينة المتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى
جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب
القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد
في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر
لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هنا ميلان متخالفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم
الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات المختلفان
الحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا
من القاسر كما اشرنا اليه آنفا فلا يلزم اقتضاء الجسم الواحد بالذات الحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك
لفظ الذاتي بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وانما امتنع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين
كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو
الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فمختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية و
الارادية هذا اقول والحق ان الاعتماد بين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء

واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سوا هما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق
وذلك ظ وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف السرعة والبطؤ للحجرين المرميين الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة
واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها
بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة
معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكثر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته
ابطأ واستدل بوجه آخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى تقف في الوسط قد فعل فيها
كل واحد منهما فعلا ما وفيها ما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك
الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الحادث فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجذوبا فبقي ان يفعل الاخر
فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا هو الميل المدافعة ولا شك ان الفعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض
لجذب الحلقة الى جهته ومدافعتها المانعة عنها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة
وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان لتحريكات انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب
ولولا شرته لتساوى ذو العائق وعادمه يريد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في
ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة
الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق والتالي ظ البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم
المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ما ونفرض جسما آخر فيه ميل ومعاوق
ما يقطعها وبين انه يقطعها في زمان اطول ولنكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض او لا نسبة الى الميل
المفروض او لا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض او لا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر
مثل مسافة فيتساوى حركتا متساويين ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا في بحث امتناع الخلاء ما لم يعلم منه تحقيق
هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقص والابرام فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه قصد آخر يعني عند المتكلمين هو
جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتباره
يعني ان الاعتمادات تتماثل اذا كانت الجهة متحدة وتختلف اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل
من جنس الاعتماد وهو الاعتماد الى جهة السفل وآخرون منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل
مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكل ما زاد انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق وقيل
الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما
عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير
لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولا امتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل واحد غير
وهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث بسبب قدرتنا عليه وينفي بحسب ضدها فكون صادرا عنا بحسب قدرتنا
ويتولد منه اشياء بعضها الذاتية من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها الالذاتية يعني ان الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها
يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه لذاته بلا توقف على

شرط ومنه ما يتولد بشرط فهذه ثلاثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة
ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة و
الثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه منها
اوائل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرة فقط يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض
ومنها اوائل المبصرات فالامور التي تدرك بالبصر فقط هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل
والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن
والقبح والتشابه والاختلاف وههنا امور راجعة الى ما ذكر فالتربيع داخل تحت الوضع والمعوج كالكتابة وغيرها
داخلة تحت التربيع في الشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان
للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والتسمر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل
والسكون والتصرف لـ الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك اما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور
هو اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحققت
فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من ينهي فزعم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات
هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف
ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء طرفان
اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما ستذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى في الاول
حقيقة اي اللون حقيقة بناء على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة
الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا
وليس بينهما تفاعل يؤدي الى مزاج حتى يحدث عنه لون بل يداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فائضة من الاجرام العلوية
وتنعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان
الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض واذا رأى
الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض والامر المحسوس فيهما موجود
في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض فيهما تخيلا لا محققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق فانه اشد بياضا من هذا
او الحق من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل
ومزاج صحيح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه ما لبثه صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا
يجري بينهما فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى لذلك الموضع بياض بسبب انعكاس
الاشعة مع كون البعد من حدوث المزاج فيه ازيد لانتفاء تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما
والسواد يتخيل بضده للضوء بسبب عدم نفوذ الهواء والضوء في عمق الجسم وما في الالوان يتخيل بحسب اختلاف
وتفاوت مخالطة الهواء ويتوهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل
الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس بها فيكاشف الهواء حتى يبعد الضوء في السطوح فيتخيل

السطوح مظلمة فيحصل ان هناك سوادا وايضا الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب
السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد محتجا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل جميع الالوان
كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون خاليا عنه وهذا منافي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب
ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون الحقيقي منها دافعا والقبول لاجل زوال الاول ولزوم شيء الثاني وبانه
انما يقبل جميع الالوان مادام البياض الذي فيه ولا يلزم خلوه عنه واذا ابطل القبول الامكاني الجامع للفعل والكل
موجه والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد تكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب
المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر وان الشيخ لا يسلك في ان اختلاط الهواء بالشفيف سبب لظهور البياض لكنا
ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث فيه
تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ
فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي وبالغ
في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط ويبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض
لكنه لا يجف لا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء
ومداخلة الهواء فيه اظهر ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضي بالشفيف امران
احدهما اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة
الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان فان
لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض
الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وفيما بينهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك
من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة وجب ان لا
ينعكس من الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة وجب ان لا ينعكس الا البياض وكلا الوجهين على ان سبب
اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون
هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمة منعا بطريق الجواز ان يقع تركب السواد والبياض متحصلا
كان او متخيلا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد

طرفاه السواد والبياض المتضادان يعني ان طرفا اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما
متواردان على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض
يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فقط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد
منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما
على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس
في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان
الباقي على صرافته هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما

لان

لان الكل ليس على صرافته متصفا فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه لا يلزم من ان لا يكون شيء منهما موجودا ثمة بل
الموجود لون آخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس
حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس
ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان
الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهما من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول
الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء
اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة وذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة
اذ لا عائق هنالك والثاني باطل لان الظلمة ليست مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا
ما ثاراو ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا ملونا بلون مخصوص
كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف نرى فيه بياضا ضعيفا ثم اذا وقع عليه ضوء قوي نرى فيه بياضا اشد واذا
وقع عليه ضوء اقوى نرى فيه بياضا اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف نعلم بالبديهة يوجد كل
منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس
من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا انتفت مراتب الضوء باسرها انتفت
الالوان كلها وانما قلنا يتحدس من ذلك ولم نقل يعلم منه لانه يحتمل ان يكون انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة
الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون للون طبيعة غير مشروطة بشيء من مراتب
الضوء توجد تلك الطبيعة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في
المثال المذكور ليس الا في انجلاء اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند
الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور
فيتوهم من تبدل الانكشاف تبدل المنكشفات وايضا الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف
واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه ثانيا بسبب شدة الضوء وقوته اوضح واشد من
المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تاملت في ذلك تاملا شافيا ميزت
اللون عن الضوء فيهما وعلمت ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود
اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف
لانه ان اراد بالمشروطية التوقف فممنوع وان اراد المعية او الاعم فهو صحيح على انه قد صرح بوجود الضوء بدون
اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس
وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما طبيعة
للحس والاخر طارئ له فالاول ل وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي
المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو
الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا احس الحس مرتبة من

مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة
على اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج
القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان
للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع
لم ير لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها
عند الحس كما ان زوالها ليس الا لخفاء الوانها فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد
ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية زائدة
لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض
عليه بجواز اشتراك مختلفي الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد اما شهادة الحس واما ان البلور او الماء اذا
كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون فان لان للشدة والضعف
المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف القابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا
للاضعف منه فهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام فانه لان للشدة والضعف فيكون من كل منهما
الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه
يخالف الضعيف منه فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت
في السوادية بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا
للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما
يقع عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع
الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا بتحقق الماهية وذاتياتها وينتفي بانتفاء الماهية و
ذاتياتها وان الماهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم
او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي
المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك
بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية
في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون
الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اولى واقدم او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال الانتفاء
التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب هنا الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت
حين وجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السوية وان
كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون
القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو
صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك فان ما للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل

ثم السراج يرى مضيئا ضوءا يسيرا ولا يرى ضوءه في ضوء

واعترض عليه بان السواد

في مفهوم

مفهوم العارض وفي ماهيته ولا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت الا فيما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من افراده والا لكان مفهوم البياض فيهما على السواء وكذلك بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يكن داخلا في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض نفيا ونفي جميع المعروضات اقول وللقائل ان يقول فيتوجه منعه على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فكذلك لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار وجنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هويته نور الشمس وعلى هذا القياس ويؤيده المنع انا لا نسلم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس الماهية واذا تحققت فلا غيره يكون داخلا في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد لا يستلزم التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان ماهية من التفاوت ويلزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض ان لم يكن ما سلف لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن هيهنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخطا الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وادعى البعض فرقا بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بعض المشائين مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف بحيث يرسله في محل آخر فيكون كل منهما كليا لافراد متشخصة بمحالها الكلي الآخر وضعيفه لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للآخر في الماهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء يحدث من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى آخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء وفي مقابلة الجسم الكثيف للمضيء فعند حدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم المقابل لما كان في الجسم المقابل للجسم العالي يجيل انه ينحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان متحدرا لراينا في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا نبصره فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى مقابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث

[illegible]

في ذلك الآخر على أنه يبعد في الحركة وينتقل من الجسم الأول إلى الجسم الآخر وأما الثالث فهو أن الضوء لما كان يحدث في مقابلة
المستضيء بالعرض كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن أن ثمة انتقالا
وحركة للضوء من المستضيء إلى ما يقابله والنقض بالظل فإنه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع أنه ليس بجسم ما لأنه في الانتقال
فإن أجابوا بأنه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذاة كان ذلك جوابا لنا ويدل
على بطلان هذا الرأي وجهان الأول أنه لو كان جسما والأجسام في محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي
يحيط به وكان الأكثر ضوءا أشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المستضيء عكس ذلك فإن المرئي كلما كان أكثر
استضاءة كان أشد انكشافا عند البصر وإلى هذا الوجه أشار بقوله ولحصل ضد المحسوس من الاستتار في الانكشاف
واعترض عليه بأن الحائل بين الرائي والمرئي إنما يستر المرئي إذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه أما إذا كان مشفا
فلا فإن صفحة البلور أو الزجاج تزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على
قراءة الخطوط الدقيقة وأجيب بأنه لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الإحساس لما تحته لأن الحس يشتغل به
فكلما أكثر كان الاشتغال به أكثر فيقل الإحساس بما وراءه أولا ترى أن تلك الصفحة إذا غلظت حجما أو جعلت بعضها
ستر وإن الاستعانة بالرقيقة منها إنما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها إلى جمع الروح الباصرة على ما بين في موضعه
دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني أنه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته إلى جهات مختلفة ضرورة
أنها ليست بالقسر والإرادة بل بالطبع والحركة بالطبع إنما يكون إلى العلو أو السفل ومما يؤيد ما نحن فيه أن الشمس
إذا طلعت من الأفق استنار وجه الأرض في لحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة إلى وجه الأرض فيها مما لا يعقل
وأيضا إن الضوء إذا وقع في البيت من الكوة ثم سد دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك أنه لم يخرج من
البيت جسم وإلا فإما قبل السد ولا وجه له أو بعده وهو غير ممكن لأن المفروض أن لا منفذ هنا غير ما سد بابه
ولا انعدم أيضا جسم وإلا لزم أن يكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لأحدهما فالمعدم حينئذ عرض يسمى الظل وهو الضوء
فثبت أن الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو أي الضوء قسمان ذاتي
وهو القائم بالمضيء لذاته كما للشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بغيره كما للقمر ويسمى
نورا أخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا أي ذات ضياء وذا نور والعرضي قسمان ضوء أول وهو
الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الأرض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة
المضيء لغيره كضوء وجه الأرض حالة الإسفار وعقيب الغروب فالضوء الثاني إذا كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء
يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فإنها عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا لا أنها كيفية وجودية على ما ذهب
إليه البعض وإلا لكانت مانعة للجالس في الغار من إبصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما أنها مانعة لمن إبصار
من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الإبصار بين أن يكون محيطا بالرائي أو بالمرئي أو متوسطا
بينهما وربما يمنع ذلك بأنه ليس بمانع بل إحاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار أو نقول العائق
عن الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بأبعد مما يقال شرط
الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحائل بين أن يكون

محيطا

محيط بالمرئي او بالمرئي معها اذا كان ذلك الشيء مانعا عن الابصار الا انها يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا اخذنا ملو
محسم عن النور مع عدم حصول صفة اخرى له لم يكن حالة الا هذه الظلمة التي نحسها اذا احسسنا في الهواء ولم نبصر شيئا اخر من
الاجرام اما اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في التغميض شيئا في جوهر
ما لمسناه هذه الحالة انا لا نرى شيئا فيتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيل الظلمة اذا احسسنا بما سلكناه في النظر
مكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الموجود
يجعل العدم الخاص كالعمى واما المنافي للمحسوسية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج
المعلول للقرع او القلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب
التموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف او القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع او المقلوع
للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة تشبه تموج الماء تحدث
بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى
انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه
وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الرازي لا يفيد الا الظن
والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران فيهما ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء بالنسيم ولا صوت
هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد طلبا
انعم واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا للتموج
الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية تستنبط فيها بالحدس اصابة فلا تقوم حجة على الغير مع
كونها معلومة بنفسها وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم
القارع او المقلوع الى الجنبين وينقاد لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور
وهكذا بتصادم الاهوية وتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يبعد ان كان كالحجر
المرمي في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة شرطا للادراك
لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني
ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع
الانيين سببا للتموج الاني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا يجدي ورود ان يكون السبب علة تامة وجزءا اخيرا
منها اذ لا يلزم ان يكون الزماني موجودا في الان في الخارج متعلق بقوله الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات
الحاصلة في خارج الصماخ بعنوان الصوت يحدث في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في
الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث
في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد
الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته واحده من القرب والبعد لانا نقدر انه لا وجود له في مكان وجهة
خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الى السامع من جهة اليمين او اليسار ومن مكان

قريبا وبعيدا لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجيء منها وتمييز القريب والبعيد لاجل ان اثر
القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة او في المسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادرك
الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيحس الصوت من يمينه وقد يسمعه باذنه
اليسرى وبعضها اذا جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو
صح الثاني لزم ان تشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وطرفي
الصوتين المتشابهين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وكذلك
فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقرب
والبعد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات في امكنتها البعيد في مكانه البعيد والقريب في مكانه
القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط لاحساسه على ما مر منصوصا في مبحث السمع قلنا
قال صاحب المختصر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يحصل
من الابعد في زمان اطول لكن مجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا شعور بالجهة
والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو المسافة
التي منها ورد قال والحاصل انا بعد علمنا بورود علينا هواء قارع مثل ذلك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر
لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع تاملا فيتادى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله وما قبله من
جهته ومبدا وروده فان كان بقي منه شيء موجودا ادركناه الى حيث ينقطع ويبقى في مدرك الوارد ومورده فيه
ما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر
نتبعها على المسافة لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الى السامع من اعالي
الجو وبين دوي الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامين لا نراهما وبعد احدهما مسافة ذراع وبعد الاخر ذراعان
فانا اذا سمعناهما كلاهما علمنا قرب احدهما وبعد الاخر وفي الاخر هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي
فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذي وصل اليه ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه
دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك
الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدركه الصوت الذي في الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت
فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا او اجيب
بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع
كما نعلم بذوق الحلاوة او شم الرائحة من جسم انهما فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات وثانيهما
اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصوتية يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء
الاول منه زمان وجود الجزء الثاني منه بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك
لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وهما
مجتمعة في الوجود فيلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا وعلى

ترتيب مخصوص وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف بعينها لا اشتراط على هذه الهيئة المخصوصة دون
نقائضها المحسنة يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء للصوت بل هي
من عوارضها المقارنة فقد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت
وقد تبقى هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على
ان من كان قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك
الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه لتشخصه فان كل هواء من تلك الاهوية يتولد
فيه موج آخر وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو الصداء قالوا الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما
املس كجبل او جدار بحيث يصير هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول حدث من ذلك صوت
هو الصداء ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حروفا فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في
الحدة والثقل تميزا في المسموع والحروف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض
ومجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة المتن يحتملها وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية
احترازا عنهما فان كلا منهما يتميز به صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة
والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع
فيختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع و
بالعكس الا ان التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يتميز الاوليان تميزا في المسموع دون الاخريين
نظرا وتاملا اما مصوتات او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء
اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر
للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة
فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه
متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو
والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه
متماثل او متخالف بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة
بالحركة والسكون كالتائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالتاء
والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض
كالباءين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها فانهما متفقتان
في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا ائتلفت ائتلافا مخصوصا يسمى
المتالفة كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف تام خبر او انشاء باقسامه وغير تام تقييدي
وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو
المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وبيان الصفات المشهورة والمعتزلة بعد ذلك فيه واسمهم المص وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او المنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي تسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما ما يثبته الشارع واما الاعتقاد بثبوت كلام نفسي فقليل واما الان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول فحصره فيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الآلة والاشاعرة يدعون ان هناك احد طرفي الخبر الى الاخر قائما بنفس المتكلم ومغايرا للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي ايضا لا واعتراضا في المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط او لان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن فقط ومنها المطعومات النسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف واللطيف والمعتدل بينهما واذا ضربنا اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة بعدد الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه طعم في الحقيقة لكن يحس به لا لانحصار من اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه فاذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ثم وايضا المراتب المتوسطة بين جانبي البرودة والحرارة وكذا بين جانبي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدد محصور فضلا عن التسعة والعفوصة وابيض الحبات والقمح والحنطة اللينة يحس من كل منها طعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة و

فهذا القسم يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له

العفص

والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعاً واحداً
اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه
معاً وايضاً الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضاً حصر الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة
مما لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن وبالجملة فمباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان بعض
المحققين ذكر في كيفية الحدوث ما يشاد بها او وقفت لبعض النفوس طمأنينة ما بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية
غير ملائمة في الاجسام التي تحركها اذ من شانها التفريق المعروف من ان الحرارة تحدث فيها ولا شك ان التفريق
حال الزعم ملائم للاحساس فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية
غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها ابعد الطعوم وابعدها عن الملائمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيماً
فان القابل اذا كان كثيفاً قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق
تفريقاً عظيماً لان الحرارة المجتمعة اشد تأثيراً فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد
عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضاً الا انها تكون في عدم الملائمة دون ما ذكر
اولاً وهي الحرافة اذ التفريق يكون تفريقاً صغيراً لكنها تكون عامة فان القابل اذا كان لطيفاً لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها
من النفوذ فيه فتغوص في اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيراً فلا بد ان يكون
الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة وتفعل الحار في القابل المعتدل الملوحة
وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة
اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطاً بين العظيم والصغير فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من
المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي الحرافة والمرارة تميل الملوحة
الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة قريباً من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريباً من الحرافة
بحيث يتخيل انه حريف يحققه انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل
ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته لاجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة
الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب تتولد الاملاح ويصير المياه
ملحاً وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد
ملحاً او يترك حتى ينعقد ملحاً بالشمس والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي
لا يلائم الاجسام ايضاً لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق
اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب
التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف التكثيف اعني ان الكثيف
يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تأثيراً عظيماً ويكثفه تكثيفاً بالغاً قاصياً
فيحدث العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة وتفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم
البرودة فتنفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفاً اقل مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمته اقل

من عدم ملايمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة
برودته ويكاثفه كلما ازداد مائية ولطافة واعتدالا قليلا قليلا باسخان الشمس النضيج ازداد حموضة ويفعل البرودة
في القابل المعتدل مضادا وهو في عدم الملايمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل
من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملايمتها بين بين وهو
القبض وكونه في عدم الملايمة فوق الحموضة ط واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان
وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية
والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملايما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا
تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملايم وهو في القابل الكثيف يحدث الحلاوة وذلك
لاجزاء الفاعل في نوع تاثيرا تاما ملايما جدا وهو بين التفريق والتكثيف الطبيعيين فيحدث هناك كيفية هي في
غاية الملايمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملايمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة
وفي اللطيف الدسومة لقلة التفاوت بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فيفعل اجزاء الفاعل فيه ويفعل
فعلا ضعيفا ملايما فيحدث فيه كيفية ضعيفة ملايمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان
القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف
فيجب ان يحصل هناك كيفية ملايمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر
في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا تحس بهذه الكيفية لعدم
تاثير الفاعل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة
فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فتؤثر فيه بمادته وان لم تؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة
دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم
المالح كانه مر مكسور برطوبة مائية لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة
ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو تكون
اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى
الحلاوة والحامض وان كان اقل برودة من العفص لكنه في الاغلب اكثر نكاية منه لشدة نفوذه بسبب لطافته ومن هذا
يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته
وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك انا نحس في كثير من اجسام ذوات
طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر عددها فانها اذا اركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط
واما انحصار تركيب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد اقتضى كل منها
طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة
غير منحصرة فتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة
من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في الشبخة والسبخة ومن الطعوم المركبة

لشدة التفاوت بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل صح

ما ليس

ما الدبس اسم مخصوص بمركب الطعم المركب من الحلاوة والحرارة كما في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض كما
في الباذنجان ومنها المسموعات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فانه يقال نغمة طيبة ونغمة مدهشة
ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملايم لشخص قد يكون غير ملايم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم
كما يقال رايحة حلوة ورايحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رايحة الورد والتفاح والاستعداد
المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات الكيفيات الاستعدادية اي التي هي من جنس الاستعداد لانها مقتضية
ما استعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو طبيعي كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة
او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي التهيؤ للمقاومة وبطوء الانفعال كالمصحاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا
ثالثا وهو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة تتعلق بامور ثلاثة الاول العلم بتلك
الصناعة والثاني القوة المؤثرة في تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر
عطفها ونقلها فهي في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد
من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما
ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا لامر بحيث انه ممكن ويصح ان يحصل فيه ذلك الامر وهذا امر اعتباري يتصف به ذلك
الشيء بامر قد يوجد فيه موثرها وقد لا بل بحال ذلك القبول بالنسبة الى الفاعل قربا وبعدا فذلك الامر هو المسمى
بالاستعداد فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة
المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وبينهما تفاوتات
متفاوتة في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا بالقرب بعضها من احدهما وبعضها من الاخر
فبطل ما توهم من ان التوسط بينهما ليس حقيقة ولا مجازا فيكون باطلا ويختار من جنسا للعزة والقساوة حالا وملكة
النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين
الاجسام للحيوان دون الجماد والنبات ولا يمتنع ثبوت بعضها للمجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية
ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتغاير بينهما فقد لا يكون الا بالعارض بان يكون الصفة
حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا ومنها العلم اي من الكيفيات النفسانية
العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي
ان كان اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه يسمى ظنا والا جزما واعتقادا
والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى
يقينا والا تقليدا فان قيل المادة بالبديهيات ممتنع الزوال وحينئذ لا يحصل العلم النظري الا في الضروريات الا ان النظريات
قد يغفل الذهن عن مباديها فيسلك فيها التشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فرض ان يتعسر الزوال لم
يخرجها التغافل عن المبادئ فقد يكون عسر الزوال احسن بالنظريات اذا حصلت عن مباديها كما سبق كالضروريات في
امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا غفل فيها عن مباديها التي
لا يشتبه فيها المبتدي لم يكن لها شك وان غفل عن حصولها تلك المبادئ ويطلق تارة ويراد به النفس حفظ ويطلق

الموجود وادبرما يساوق التعين والتصور مطلقا وهذا هو المراد هنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا
لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز فقولهم صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم توجب لمحلها تميزا اي
يوجب لمحلها الذي هو النفس تميزا لشيء يخرج الصفات التي توجب لمحلها التميز عن غيره مطلقا وهي ما سوى الادراكات فان القدرة
مثلا يوجب استناد محلها عن العاجز لا تمييزه لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تمييز المحل وتمييزه معا وقولهم لا يحتمل متعلق
ذلك التمييز نقيض ذلك التمييز يخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل
المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تمييز متعلق بنسبة القيام الى زيد على ايجابها ولذلك التمييز
نقيض متعلق بتلك النسبة نفيها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بعينه
اما لو خطر بالبال هذا السلب لما لم نجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يجوز في الحال لكن يمكن ان
يلوح امر يوجب ان يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين
وتناوله للتصورات باسرها بناء على ما زعم بعضهم من ان التصورات لا نقائض لها وقد مر ذلك في بحث التقابل واعترض
على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني الحكم والانشاء علما لانا لما نوجبهما وان لا يكون التصورات علما
لما نوجبه والتصورات بقي كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز ولا يحد اي لا
يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف تعريف له بحسب اللفظ
والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب فقيل لا يمكن تحديد العلم الا بعين العلم لا بالعلم
الا العلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر واعترض عليه بان معلومية غير
العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلوميته ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلوميته
الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور وينقسمان التصور والتصديق الى قسمين اي ينقسم كل من التصور و
التصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني
ما لا يتوقف حصوله على النظر والكسب ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال المغاير يعني لا بد في العلم من
انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس وبالحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر كل
ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لما مر ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس
وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى تحصل في العقل فتعين الثاني
والمحققون القائلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا اشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس
ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على صحته بعد تمامه انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع
لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا
بمعدوم فان كان احدهما بانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع
مع جريان الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء
في القوة المدركة والاخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيه
ارتسام وانطباع بل حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي فلذا انكشاف الشيء على اخر

لا بمجرده

لا حال حصوله بنفسه بعده او قبله من الكتاب فرعليه لا حال حصول مثاله بعده فقوله لابد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم
اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم فلابد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما ادعيتم فانتم المرتهنون بالقول بحصول صور الاشيا
في ذاته ثم حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصولها انفسها عنده تعالى لكن في العلم بالمعدومات واحوالها حصولها
المستقبلة القول بحصولها انفسها مشكل اذ لا حقايق لها ثابتة حتى يتصور حصولها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشيا انما
هو بحصول صورها في غير ذاته وقوله وحلول المثال مغاير جواب دخل مقدر توجيهه انه لو كان العلم بانطباع
المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة المسببة
لحصول النفس عند تعلقها بها والتالي باطل فكذا المقدم وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس والمثال
مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها
حالة فيها لا اشباحها ومثالاتها وقد مر هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهبت طائفة الى
ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن
الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما مر ان الاثنين لا يتحدان ويختلف
باختلاف المعقول اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين
لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا نهاية له اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منه نعلم به
ما لا نهاية معلوما بالا نتناهي وانه ممتنع ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز
ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا واحتج المصنف بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث
يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه فان العلم بهذا نفس العلم بذاك
والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما
بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه غلط فلئن سلمنا
تعلق العلم الواحد بهما جاز الانفكاك عند الزمان تعلق بهما علمان وذهب ابو الحسن الباهلي الى ان العلم الواحد
الصادر منا يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع فيها سوى اختلاف العلم الواحد النظر ولا يستلزم اجتماع النظرين
فان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته واحتج بالضرورة الوجدانية واجيب بمنع اللزوم
لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي
المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وحمل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة فيكون
التعلق بهذا عين التعلق بذلك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم
ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل من حيث انه كثير ولا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا
القبيل لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل فاندفع ما ذكره المصنف ويتحصل من انا ان فسرنا العلم بالتعلق انه يمتنع تعدد
المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه وورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد

وجواز القاضي ابو بكر وامام الحرمين ان كان معلومين يمكن ان يعلم احدهما
مع عدم العلم بالاخر [illegible] مما يمكن ان يتعلق بهما
علم واحد والا [illegible] انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر
معلومين لا يكون [illegible] علم واحد [illegible]
ما ان يتعلق بهما علم واحد

لا يمكن ان يجاب عن السؤال [illegible] وجود [illegible]
[illegible] المجموع [illegible]
[illegible]
الا ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة [illegible]

الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو ممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا لا نعلمه كالحال في

الاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حصول الاستقبال

فاذا علم ان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد فكانهم ذهبوا الى ذلك فرارا عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في

الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة بعدد

تعلقها بتعدد المعلومات وبتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو غلط لان المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه

في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل الا مضافا فيعود لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فزعم

بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا تتصور هناك اضافة وذهب آخرون

الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليهم ذلك الاشكال فقط

ومن قال منهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين وتأييد ذلك الاشكال

الوارد على الكل واليه هذا المعنى اشار بقوله ويقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلتين مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه

باتحاد العالم والمعلوم ويتوجه عليه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة

اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم

الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب بان احد الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي فلذلك

متمايزان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث

يصح ان يكون عالما يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء

ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه

لانا لا نشك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد

العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر

عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت

في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي اذ هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت

لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان

المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق

عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج ووجودها

الخارجي موجوده هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة

بالذهن فتأمل ما في الكشف الشافية وفيه مباحث الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث

الوجود الذهني فليراجع اليه وهو فعلي وانفعالي وضروري ومكتسب اي العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت

شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مستفادا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون

لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقلة التي ليست فعلا لك وضروري اقسامه ومكتسب يعني ان

العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله الى فكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه

بديهيا

من بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات واولى وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور
طرفيها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل اولا فالاول البديهيات والثاني
اما ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا والثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة بحيث لا تعزب عن
العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس اولا فالاول الحدسيات و
الثاني ان كان الحكم فيها من شأنه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات وتسمى اوليات ايضا فهي
قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين
وقد يتوقف فيها لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة
بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة او الباطنة وتسمى
وجدانيات فمنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا وباحوالنا واما الفطريات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة لا تعزب عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة
زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس
الخفي المفيد لليقين انها وهو انه لو وقع المتكرر على نهج واحد لا لعلة من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود
السبب علم وجود المسبب وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر
كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا
فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا انه حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة
حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس
يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب
اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك بسبب دائما مما يلي الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك
واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة تمنع
تواطؤهم على الكذب ويعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت
الاخبار وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار بها يقينا
فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين او قام دليل على صدقه فاما داخل في المتواتر
على ما ذكر من وجه الحصر وليس بمتواتر او لا اشتمال فليس الحصر بصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن القسم وان علم
بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه اما ان يفيد اليقين اما بالاستدلال او بحدس من القرائن
وعلى الاول يخرج من القسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واقول واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومعه
القياس الخفي كما في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية ولذلك كان القياس المذكور فيهما واحدا هو انه لو
لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس فيها
اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل

المطابقة فان الانسان ما لم يجرب الدواء مرة واحدة او مرتين او اعطا مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال وعدمه محلا

الحدس ما لم لا يتوقف على ذلك فيمم من جعل الاقسام ستة فرق ما يكون فيها هو الحس فقط ان كان هذا الحس هو

الوهم وهي الوهميات وان كان حسا آخر وهي المشاهدات والامام حصرها في خمس اسقط الوهميات والمشاهدات واعتذر

بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما للطرفين فكان العقل لم يفتقر الا

الى تصورهما وان الحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا

الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في

المحصل لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات

من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ويحتمل ان العلم

ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم وهو تابع بمعنى اصالة موازنه في التطابق

فزال الدور واشارة الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية

بان الله تعالى عالم في الازل بصدور افعالهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علم به فكانت لازمة لهم فلا يكون

اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا

لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بان لا نعني بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالة

موازنه في التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازنا

للآخر فوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثاله من نفسه

المدركة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس

هكذا ولا يصح ان يقال انما كان ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا سرير الانه كان في نفسه

سريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه سريرا لان علمته سريرا فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال

كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وهو

يلزم ان لا يكون علمه فعليا اما اقول التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع يطابقه

فان المطابقة والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما

يكون تصورا ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فالاول يريد ان علوم الانسان كلها

يفيض عليه من المبدأ الفياض فهو فاعل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعدادات مخصوصة اما الضروريات

فاستعدادها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المتمثلة

على الهيئة الوضعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض استعد لان يفيض على نفسه

الناطقة صورة تلك الهيئة النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد

صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل هذه التصورات الكلية ولاحظ النسبة بينها وحكم بها بلا فكرة

فقد حصل له التصديقات والتصورات الضرورية واما النظريات فاستعداداتها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف

في الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات الموقوفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات

علاولنا

على ذلك القانون استبعد بعضنا كتبنا اخر وهكذا و باصطلاح يرادف الادراك معادفة الجنس النوع و باصطلاح
آخر مرادفه النوعين الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك لما اعم من ان
يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى
اقسام اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهيئات مخصوصة من الأين
والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره
والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك الشيء وحده سواء كان كليا او جزئيا
وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى والادراك بهذا المعنى يرادف العلم معادفة
الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يرادف العلم مرادفة النوعين المندرجين تحت جنس واحد
لا الذي احدهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن واصل بمعنى يرادف والمقدم يرادف الادراك وبمعنى
على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي لا باعتبار آخر وهو لا
يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة
تصور ماهية المعلول وذكر في المحصل انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول ومتى كان
كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية
للمعقول في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة
لوجود المعلول في الذهن وحينئذ يكون المعلول لازما بينا للعلة وهذا استثناه ولو سلم انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد
حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول فلا نسلم انه قد حصل في الذهن ماهيته اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول
في الخارج بمعنى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج
لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو المطلوب واما بماهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول
او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها
ضرورة ان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات التي لا تتصور ولا يصدق في ثبوتها الا معا وهو
علم ناقص بالمعلول واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس
الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اعني ان العلم التام بالمعلول
لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد يقال ان العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة
كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة ليست ملزومة للمعلول فلا كذلك
عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
عندهم مورد معروفة كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات الكونية المادية واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاتها
كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدأ الاول
عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره ولا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة
التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما

هذا التقسيم للشيء اعم من ان يكون ذلك الشيء مجردا او ماديا ولكن ... حاصلا في ذات المدرك او في آلته

في ذلك لان العلة التامة يكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعنى الخاص يستدعي لا محالة علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا تستدعي اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة قيل والعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعنى وانيته والعلم بالمعنى يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعنى يوجب علما ناقصا اقول وفيه نظر المذكور آنفا فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعنى انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان ا مثلا علة تامة لشيء علم مع ذلك ان أ موجود علم ان ما يجب موجود لما علم ان خصوصية ذات أ مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فانا اذا علم ان ب موجود لا نعلم ان أ موجود لامكان ان يوجد ب بعلة اخرى غير أ فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية المعنى فلا سبيل الى استنباطه من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعنى لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى ان استعداد الشيء كانه منه ولا يخفى ان عد القريب من تلك المراتب اولى الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض التي هي حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب تميز كل واحد منها عن غيره فيكون التفصيلي حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حال من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وعددها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالنسبة الى الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل ايضا وملاحظة لها اجمالا ونظرها بين المرتبتين من الاحساس ان نرى جماعة دفعة ثم نحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية فالاولى ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل في الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون تلك الامور متفقة في الماهية لا مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة كلا

للعلم

فالعلم التفصيلي الاجمالي بذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فيكشف كل معلوم منها بصورته
وبيان ما عداه نعم ايضا قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب
من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد فان اراد وا بما ذكروه من العلم الاجمالي
والتفصيلي الثالث الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى
لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله
راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم
فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة ولا فرق في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها
مضافة الى المعلومات واما ما قالوه من ان عقيب السؤال يعلم الجواب اجمالا فالتفصيل المترتب على التقرير فمردود
بان ذلك الجواب حقيقة ومهيته ولها لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك
اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ويظهر ذلك بانا اذا عرفنا الشيء من حيث
انه شيء بحركة البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف ويظهر بوجه آخر بطلان ما قالوه
وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انا اذا علمنا المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة
مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها
في العقل كالمعروض المعرض عنها التي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا
منكشفة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن في تلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في
الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان
اجزاؤه معلومة ضمنا بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم
بالقياس اليه معلوم مرتبتان احدهما اجمالي والاخر تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض
الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما
باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو
ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة
الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم
عليها والحقيقة ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة
ومرآة لملاحظة افراده فيصح حينئذ ان يحكم على تلك الافراد دونه وبذلك انما يعلم به كليا اشارة الى مقدمتين
فيما سيهم الاولى ان العلم بذلك الشيء لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدل الاولى
بان ذلك السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر
واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس ان الهام
او كسب او حدس او اخبار مع علم صدقه او برهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده
غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه وايد ذلك بان المحسوس يجزم بوجوده مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك

[illegible]

فيه علم لا يجوز تعلق المعلومات وأيضا البرهان الإني استدلال بالمعلول لا بالعلة وأجيب بأن المراد أن ذا السبب لا يعلم علما يقينيا
متعلقا بذاته المخصوصة الجزئية إلا بالسبب فحاصله أن الممكن إذا لم يكن الحكم بأحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه إلا من
الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الأول أعني بخصوصه الحسيات وما علم بالإلهام أو كشف أو حدس وبالقيد الثاني أعني
نحو البرهان الإني فإنه لا يفيد علما بعلته بخصوصه كما عرفت وعلى الثاني بأن من علم أن الألف مثلا موجب للباء واستدل
بالألف على الباء فقد يحصل له بعد هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لأن نفس تصور معناه لا يمنع من
الشركة والعلم بسببه وهو الألف هو أيضا كلي لأن صدق وصف شيء على شيء لا يمنع نفس تصوره عن الشركة والكلي
المقيد بالكلي كلي أيضا واعترض عليه بأن هذا إنما يصح إذا استدل بالألف على الباء أما إذا استدل بهذا الألف على
هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الإمام والصحيح جواز هذا الاستدلال لأن الأشخاص من حيث إنها
أشخاص معلولة لأشخاص أخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكأنه أشار بقوله والصحيح إلى ما اشتهر بينهم من أنه
لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما أنه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم أن أصحاب الشرائع والملل اتفقوا على أن مناط
التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم
هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل من أنه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
في مجاري العادات والقائلون بأن الحسن والقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات
وقال جماعة واختاره المصنف العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والغريزة هي الطبيعة التي جبل
عليها الإنسان والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة وإنما اعتبر قيد سلامة الآلات لأن العلم لا يلزم العقل
مطلقا بل عند سلامتها ألا ترى أن النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيره أي غير ما هو مناط
التكاليف بالاشتراك فإنه يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما
وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب أيضا وبيان ذلك أن للنفس باعتبار تأثرها عما فوقها
من المبادئ واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا وله مراتب وللنفس باعتبار تأثيرها
في البدن لتكميل جوهره تأثيرا اختياريا وإن كان ذلك أيضا عائدا إلى تكميل النفس من جهة أن البدن آلة لها
في تحصيل العلم والعمل قوة أخرى تسمى عقلا عمليا وله أيضا مراتب أربع أما مراتب النظري فهي أنها إما كمال وإما استعداد
نحو الكمال قريب ومتوسط أو بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للإدراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها
بالهيولى الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ويسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة بهذا
الاسم وكذا الحال في سائر المراتب فإنه تطلق الأسماء على المراتب أنفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها
فيها وإنما قيد بالهيولى الأولى لأن الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعناصر للمواليد ليست خالية عن
الصور كلها بل الصور مأخوذة فيها بخلاف الهيولى الأولى فإنها في حد نفسها خالية عنها إذ ليس شيء منها مأخوذا فيها
وإن لم تخل في نفسها عن الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا
بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لأن استعداد الانتقال إلى المعقولات راسخ في هذه المرتبة أو ما يقابل
العدم كأنه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال إليها بناء على قربه كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه

بالقوة

بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا والقريب هو الاستعداد على استحصال النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب

جديد لكونها مكتسبة مخزونة متحضرة بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب في قدرته ان يكتب

متى شاء فيسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا

مستفادا اى من خارج هو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل

الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واستزادة

هو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه بقاء

لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحصال مستمرة فتتوصل بها الى المشاهدة فمنهم من نظر الى الحدوث

في الحركات فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة واكمل العقل المستفاد ان يصير

القياس الى كل مدرك وقد يعبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا

يغيب شيء اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا للنفوس القوية لا يشغلها شأن عن شأن

فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما واما

مراتب العملي فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من

الملكات الرديئة ونفض آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس

بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة

جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا

في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه والاعتقاد يقع لاحد معنيين فبينهما وبين العلم عموم وخصوص

الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت

وهذا مشهور ويطلق لاحد قسمي العلم اعني اليقين الذى قد مر ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيكون بين

العلم والاعتقاد عموم وخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظاهر

وبالمعنى الاول اعم من العلم لصدقه على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تمحل لان الشارح

ما ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى

الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو مقسم الى التصور

والتصديق اللهم الا ان يكتفي بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد بخلاف العلم اى الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه

يعني قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الآخر بسلب تلك النسبة

بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز توارده عليه

متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب والايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون

علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان يتعلق احدهما بايجاب نسبة والآخر

بسلب تلك النسبة والاعتقاد الذى بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وقد يفسر

النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى

بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم إدراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها إلا بتجشم إدراك جديد لزوالها عن خزانتها أيضا فالسهو حالة متوسطة بين الإدراك والنسيان فيهما زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فإن قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها أعني الجوهر المجرد وأجيب بأن النسيان فيها إنما يكون بزوال الهيئة التي بها يتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث إنها خزانة وقد ظهر بما ذكرنا أن تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين أي بين طرفي الإيجاب والسلب من غير ترجيح أحدهما على الآخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فيتغاير الاعتبار إلا التصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الأشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر فح بالاعتبار إذ لا حاجة إلى صورة أخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وبسائر صفاتها القائمة بذاتها أولى لذلك طي تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا أو تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فإنا إذا حصل لنا تصور أو تصديق وأردنا أن نتصور ذلك التصور أو التصديق يكفي لنا في ذلك حصول هذا التصور أو التصديق عندنا ولا حاجة لنا إلى حصول صورة ذهنية أخرى منتزعة منهما كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وقد يسمى علما حضوريا أما إذا تعلق الاعتقاد أو العلم التصديقي بالعلم أو الاعتقاد كأن يحكم على تصور الإنسان مثلا أو على التصديق بحال من أحواله فإنه كما كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور والتصديق يحتاج إلى صورة أخرى منتزعة منه وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات متغايرا له بالاعتبار لكن بالتي في أجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون إلا بحصول صور تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل بمعنيين يقابلهما أو باعتبار قسم لأحدهما الجهل يطلق على معنيين أحدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم أو الاعتقاد عما من شأنه أن يكون عالما أو معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا إلى شبهة أو تقليد وسمي مركبا لأنه جهل بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل به وبهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الأعم والظن ترجيح أحد الطرفين أي الظن اعتقاد أحد الطرفين أي الإيجاب والسلب اعتقادا راجحا لا يقصر النفس معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان فإن اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فإنه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح أحد الطرفين ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فإن بعض الظنون أقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة شرائطه ومع فقد أحدهما قد يحصل ضده نسبة إلى كيفية اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في أن كل مطلوب لا يحصل من أي مبادي اتفق بل لا بد من مبادي مناسبة له وأن لا توصل إليه كيفما اتفقت بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بأنه ترتيب أمور معلومة حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري لو فادا كانا صحيحين يعني على الشرائط المعتبرة في الإنتاج أفاد علما ضروريا من غير تخلف وأما إذا فسد أحدهما أو كلاهما فلا تفيد علما ضروريا يعني لا نسلم أن العلم بل قد يحصل بهما العلم كما إذا قيل كل إنسان حجر وكل حجر

حيوان

حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بها ضد العلم اي الجهل كما في كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج ان كل انسان جماد
وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا تفيد
شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا ولا سلبا
كبعض الانسان شاعر وكبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم عن النظر الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح لمادة وصورة
يحصل له العلم من غير تخلف اذا ان نشير الى ما اخترناه من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذه
المسئلة ثلاثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان
الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها
عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان
تكرر منه ايجاده عقيبه تسمى ذلك عادة وان لم يتكرر تسمى خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن
متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة والثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض
لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب
النظر امر حادث فيحتاج في ذلك الفاعل والثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا
الاختيارية صادرة عنا اما بالمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بالتوليد ان كان بتوسط فعل
آخر منا فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صادرا
بطريق التوليد وارادوا بالفعل هاهنا الامر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا
النظر على بعض التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح صادرتان عن فاعل
واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه هاهنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا
النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واجابت المعتزلة بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك
فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر وهي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق
الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمطلوب لكان العلم ايضا من افعاله فلم يصح التكليف
به اذ هو تكليف بفعل الغير وارجح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر [illegible] العلم عند
مسئلة الاعتقاد الحكم الذي هو مقدمة التوليد والتزم التوليد في التذكر [illegible] والامام صرح ان التذكر ايضا
للذهن بلا قصد من العبد لا يولد علم الصانع لان ذلك لما [illegible] قد يحصل
واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وانه التذكر انما يكون بعد حصول العلم
وابتداء النظر فلا يلزم من عدم توليد التذكر له لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم به
هذا المحذور لكون المطلوب فيه امرا مستحصلا مطلوبا للنفس فقد ذكر النظر لا يصلح سببا لا ذكره لزوم تحصيل
الحاصل وان كان يصلح ما عرفنا هاهنا فهو ضد ما ذكره وان اشار [illegible] فهو يسير نعم يرد [illegible]
ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض الى ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد
كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المصنف وهو ان حصول العلم

عن النظر الصحيح والجواب انه لا نسلم لزومه وقوعا عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان
العالم متغير وكل متغير حادث وجمع بينهما على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على
غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم
ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا جاز قبل الاستناد في بعض
الاشياء الى الله تعالى وجاز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا من
بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال
عن بعض لا ينافي قدرة الحق تعالى على ذلك الفعل الواحد اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد
ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح يبقى النظر صادرا بايجاد الله تعالى موجبا
للعلم بالمطلوب ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى
ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق
سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم اولا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج
الى معلم آخر ويتسلسل والجواب انه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله
في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث انه يصدق المعلم ولا بد منه ان علم
ما يحتاج الى تصديقه في اقواله لزم الدور لان احتياجه هذا انما يفيد ان العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله
كلها حتى يحصل عندنا صدقه في هذا الاحتياج وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل فهو كاف في معرفة
الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم والجواب انه قد يشارك العقل والمعلم في العلم بصدقه بان يصح المعلم مقدمات يعلم
بالعقل بها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستندا اليهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان تصديق
المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعي عدم استقلال العقل فيها الا ان يراد بالمعارف الالهية الامور الغائبة
عن الحواس وصدق المعلم مما يستدل عليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الاول الذي هو معتمد الاصحاب
في الرد عليهم بان يقولوا انه لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية يناسب العلم به ويتدرج باحوال
ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكر انما هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما
بينها من المشاركات والمباينات حتى يقتنص من المدرك العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك
العلوم الغائبة لا يتعلق بها الاحاطة للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة بها لا
للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة
هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب وطريق الرد عليهم ان يقولوا ذلك المعلم هو النبي ولا نسلم في الاحتياج الى غيره
وبهذا الجواب يجاب عما قيل من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا
تفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامثال الامر مثلها قال النبي امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم
ان يقال ذلك المعلم هو النبي وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد

والعلم

والتعليم ويتوقف النجاة على معرفته والاعتراف بامامته وثانيها الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة
لا تحصى فلو كان العقل مستقلا بالنظر لما وقع بينهم الاختلاف بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على
واحد واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح
نعم يدل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو ثم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم
في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى نظر كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه
في العلوم الغامضة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر
حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من الحزم الصوري
يعني لا بد ان يرتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت
مرتبة او غير مرتبة كافية في العلم بما تستند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما
بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات
كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة منتجة لانهم اذا
رتبوها على ما ينبغي علموا نتائجها وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد
شرائط العلم من العقل والحياة وعدم النوم والغفلة وغير ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمط
فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اوقل ان النظر مشروط بطلب المط فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة
عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الامر ان المط لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه
ان من حصل العلم بمط من دليل له ان ينظر في دليل آخر على ذلك المط فيتحقق العلم بذلك المط بعينه ولا يكون ذلك
تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالآخر اما شخصا او وصفا واجيب بان ذلك
اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب التادية مبسوط وعدم سبق العلم بالمط المقصود
من النظر الثاني معرفة كمية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم سبق العلم عدم النفس اذ لو كان ادراك المط
دون من بشر النقيض فلا سبيل الى النظر فيما يؤدي الى النقيض والشرط حاصل لامرين معلوما علما اجماليا وكذا
فيما اذا عرفت الماهية بكنهها فانه لا يتصور ههنا ان ينظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان
ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد العلم به وذلك
لان الجهل المركب بالمط صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يصح ذلك
الجاهل معتقده ويتوجه الى طلب صادر المؤدية الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه ان الجاهل
ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ويرتبها فاطلع على خصوصية ما يؤدي اليه فتاديته الى النقيض فيحل
اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وانما صار المبادي مرتبة دفعة والانتقال منها الى المطالب فذلك حدس لا نظر
وزاد المص شرطا ثالثا وهو حصول العلم اعني الشعور بالمط اذ لولاه يلزم طلب المجهول المط او لم يرد سلب العلم
عن المط ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ويرتبها فادته الى المط كما ذكرنا انفا ولوجوب ما يتوقف
عليه العقليات واسماء صدر المط علي بقدر شوبه كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله

الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجب
عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق
فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق
العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله تعالى ودفع الخوف وكان
التكليف به اي النظر واجبا واما ان شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة
فان كل عاقل اذا رجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسدانية
مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعرف
له انعاما ولم يدر عن كونه منعما في حقه ولم يشر بها الى رضاه ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم
عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا
فلان العاقل اذا رأى نفسه مستغرقة في نعم جسيمة يجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره
سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه
كان مستحقا للذم من العقلاء فهما واجبان عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته
فاذا لم يعرفه لم يتصور ان يشكره داعيا وصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم انه كيف يشكره ويدفع
الخوف بتمام الشكر فيكون معرفته تعالى ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلي الثاني ان النظر واجب
بالاتفاق ووجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله وانتفاء
ضد المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المط اعني الوجوب العقلي
على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا لان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف
العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مط او وجوب النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم
بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل
صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لانه داخل في مطلق النظر
واما النظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي لكي تعرف صدقي
فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها على فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين على الاقدام عليه
بل الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في
معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا بعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات
نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انه اذا فرض وجوب النظر
بالشرع وفيما عرفت انه يؤدي الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول انتفا
م لاستلزام المحال اعني افحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فقد عرفت انه لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه
لا انه كل ما يستلزم المحال فثبوته يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاءه
وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فثبوته يقتضي ثبوت المحال وثبوت المحال لا يقتضي انتفاءه بل ذاته

لانا نقول كل ما يستلزم المحال

بعض

بنفس انتفاء الاثر فانه اذا انتفى انتفاؤه وذلك الافضاء ثابت لزم على جميع التقادير وبمجملها تقدير ثبوته

ايضا بنفسه انتفاء ولا يؤول الافضاء فانه لا انتفاء على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت الحد فهو التقادير

الواقعة في نفس الامر والاشاعرة واعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين

والتقبيح العقليين فيستلزم عليه ولو سلم فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب لاحتمال الخطأ فانه يخاف العقاب

بل يزداد العقاب زيادة فان قيل الانسان ان لم يحصل المعرفة احتمل ان الامر لم يحصل الانضمام الكمال ويحصل الحسن

ولم يحث نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولذا

قيل السلامة ادعى الى الخلاص من ورطة [illegible] وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالعقل والنقل اما النقل فلقوله تعالى

وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على

انه لا وجوب عقلا والا لكان تاركه فاعلا ولزم التعذيب لوجود الاخلال بالواجب العقلي مع امتناع العفو

عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة لزم العبث وهو قبيح جائز عقلا وان كان

لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا او مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال

للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال انه لا يقع لائقا ولا شركا الاستهزاء او لحقارة الدنيا

بالنسبة الى [illegible] رحمة الله نعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب

ويجيء ما تيسر من الكثير والدنيا [illegible] ثم طفق يذكرها على رؤوس الاشهاد ويداوم على امثاله شكرا

ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تعالى من ملك

اللهم عند الملك وما ياتي من العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك ولا نسلم في

العبد ولو سلم فلا نسلم توقفهما على المعرفة المستفادة عن النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر في

نفسه او توقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة

او بالالهام على ما يراه البراهمة او بصحبة السالكين بالرياضات والمجاهدة على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة

واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال السلامة عن الذهول في الغفلة او بحال

عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه

الواجب فهو واجب قولكم في بيانه انه لو توقف الواجب مطلقا على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا لجاز تركه وفي صحة تركه

هي بقاء تركه وعدمه لا يجوز ان لا يوجد الواجب احيانا او الا لم يكن واجبا مطلقا وفي معناه كلام بل يجب ان يكون ما

على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نسلم ان ايقاع الموقوف حال

عدم الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر ثم ما ذكرتم منقوض بما يمكن تتميم هذه المقدمة

بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء فان كان ذلك الشيء جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه

هف وايضا التكليف بالمحال جائز واحاب المعتزلة بانا نتكلم على اصلنا ونمنعه والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه

مصيب واحتمال الخطأ في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي او المراد بالرسول هو

العقل لاشتراكهما في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة حاصلة لانه يقرر الى حضرة المنعم ويوجه

السمع والشرع ان من هو واجب لذاته لا انه يستدعي فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الآخرة ثم لان الثواب
الاخروي واحد عددا فعلا كما ستأتي ولا يتصور ذلك الا باستقلال الشرع في امر الآخرة انما الاولى المعرفة السابقة الاجمالية
ثابت كافية بل لا بد من معرفة الشرع بعض ما ثبت للكافية وما ذكر من الالهام والتعليم تصفية الباطن فيحتاج الى النظر
لتمييز صحيحها عن فاسدها وان المراد انه لا مفيد لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من جملة
فليس شيء منهما مفيدا مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقيقتها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلما انتهى بهما
المراح فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب
الزكاة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب
على تقدير الاسباب من التكليف بالمحال فيقبح عقلا وان اعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فانه مشترك الالزام اي ما
ذكرتم من لزوم افحام الانبياء بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم
فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فما لم ينظر لا يجب عليه مع انه ليس معلوما بالضرورة والاستدلال عليه
بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة مرتبة المعرفة واحدة فلنا ان لا ننظر الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
معقول للمكلف ان لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر فانه قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها
معها فيصح ان للمكلف مقدمات يساق ذهنه اليها بلا تكلف فيفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر
ضروريا محتاجا الى تنبيه على طريقه مع تلك المقدمات الا انا نقول كون مطلق القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من
المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته لان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه الذي
اراد من حجته ولا اثم بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد
بالافحام واما ثانيا فالحل وهو ان يقال ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه
لكن وجوبه ما لا يتوقف ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع
عن النظر لانه واجب عليك شرعا ويتعين عليك الاتيان به ولا يسع لك اهماله لانه لا يلزم تكليف الغافل لعدم علمه
بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه انما هو من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف وهذا ليس كذلك
بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وقد
ايضا يدفع الاشكال عن المعتزلة بقولهم لا يجب النظر على ما لم ينظر لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر
على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر
من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى
فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فهذا امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب
هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال
ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فهذا وعيد بترك النظر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير
الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد
ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما

عرفت

عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب لان العلم قد يطلق على الظن الغالب في ذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر
وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه نعلم بعضها بالمقايسة الى
الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن
لان وجوبها كان اما ان يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل
او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف
الغافل ممتنع انما شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل
انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك
لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع
وصفاته مع العلم بانهم لا يعلمونها فعلم ان ادعاء وجوبها مجرد وهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يميز معه ولو كان
المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية
الامر انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا ينافي
فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقدر معها على التحرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر
معها على ذلك او يقال ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين ومن
الكفاية والحاصل ان المعرفة على ضربين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية
وهو حاصل لعلماء الاعصار الثالث ان الامر انما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما
امر به الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة
المكلف فاما ان يتعلق بها ايجاب لسبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو
غير مقدور له بل انه يؤمر بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير
المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلاثة دالة على انه ليس بواجب
شرعا بل منهي شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقايد الدينية والمسائل الكلامية
بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل البتة لتوفر
الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال من احدث في ديننا
ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما
يتعلق بهما ويرددونها مع المنكرين والقرآن مملوء منه وهل ما يذكر في الكتب الكلامية الا قطرة من بحر مما نطق به
الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل
الدلائل وتلخيص السؤال والجواب لعدم الحاجة الى تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان
وحدة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لصفاء الانوار على قلوبهم ببركة والتمكن من مراجعة من يجيبهم ويدفع
عنهم ما عسى يعرض لهم من شك وشبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم يكثر الشبهات في

كثيرٌ فيها وربما سأل ما صدر منه في كل حين ويجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الأعصار الماضية واجتمع في زماننا الى تدوين
الكلام لحفظ العقائد بدفع الشبهات ودفع الشرور عنها وذلك كما لم يدوّنوا الفقه ولم يميّزوا أقسامه وأبوابه وفصوله
ولم يتكلّموا فيها بالاصطلاحات المتعارفة في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه إلى غير ذلك
من اصطلاحات الفقهاء. فكما لم يلزم مما ذكرناه قدحٌ في الفقه لم يلزم قدح في الكلام، وإن ادعيتم أن الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات
والتفاصيل بدعةٌ فهو مسلّم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية. وثانيها أنه نهى عن
الجدل كما في مسألة القدر وقد روي أنه خرج على أصحابه وهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرّت وجنتاه وقال إنما هلك
من كان قبلكم بخوضهم في هذا، عزمت عليكم أن لا تخوضوا فيه أبدًا وروي إذا ذكر القدر فأمسكوا. ولا شك أن النظر جدل
فيكون منهيًا عنه لا واجبًا. وأجيب بأن ذلك النهي الوارد عن الجدل إنما هو حيث كان الجدل تعنّتًا ولجاجًا لتضعيف
الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وإراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس
كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون وقال تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير
علم. ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيًا عنه. وأما الجدال بالحق لإظهاره وإبطال الباطل فمأمور به كما قال تعالى و
جادلهم بالتي هي أحسن وقال تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن. ومجادلته الرسول لابن الزبعرى وعلى
تعبدون من دون الله حصب جهنم وقد عبد ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح أفهم يعذبون فقال
ما أجهلك بلسان قومك أما علمت أن ما لما لا يعقل. وروي أيضًا أن شخصًا أتى أمير المؤمنين وقال إني أملك وطلاق
زوجتي وعتق أمتي فقال عليه السلام أتملكها دون الله أو مع الله فإن قلت أملكها دون الله فقد أثبتّ دون الله مالكا
وإن قلت أملكها مع الله فقد أثبتّ له شريكا. وأيضًا النظر غير الجدل فإن الجدل هو المباحثة لإلزام الغير والنظر
هو الفكر ولا يلزم من كون الجدل منهيًا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحهم الله بقوله ويتفكرون في خلق
السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون حسنًا لا منهيًا عنه. وثالثها قوله عليكم بدين العجائز
ولا شك أن دينهن بطريق التقليد إذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه. وأجيب بأن هذا الحديث لم يثبت
صحته إذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل إنه من كلام سفيان الثوري فإنه روي أن عمرو بن عبيد المعتزلي قال إن بين الكفر
والإيمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من
عباده إلا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وإن سلّم صحته فالمراد به التفويض
إلى الله سبحانه فيما قضاه وأمضاه والانقياد له فيما أمره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم إنه خبر
آحاد لا يعارض القواطع وما استدللنا به من قبيل القواطع. ومن روم العلم دليل والظن أمارة أراد أن يشير إلى ما
يتعلق به النظر وهو ينقسم إلى ما يحصل به العلم وهو الدليل وإلى ما يحصل به الظن وهو الأمارة وتسابطه أي ما بينا
من طرق العلم والظن إما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر وإما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا
الوضوء عمل وكل عمل لا يصح إلا بالنية لقوله إنما الأعمال بالنيات. والنقلي الصرف ممتنع لاستحالة الدور فإن النقلي الصرف
لا يفيد إلا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل على ذلك التقدير وإلا لم يكن نقليا صرفا
بل لا بد أن يستفاد من النقل فيلزم الدور. ومن ثلث القسمة أراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا

تارك

ما ترك المأمور به عاص لقوله تعالى أفعصيت أمري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم
خالدين فيها أبدا وإنما قيدنا المقدمتين بالقرينة لأن النقل الصرف إنما يفيد بعد هذه القيود عقلية الماهر ولا يقابل
المركب ولا يلاحظ منه وقد يفيد النقلي القطع لا خفاء في إفادة النقلي الظن وإنما الكلام في إفادته العلم فالمعتزلة وجمهور
الأشاعرة على أنه لا يفيد القطع أي اليقين لأنها تتوقف على العلم بوضع الألفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق
للمعاني المفهومة وبإرادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية
لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالإرادة يتوقف على عدم النقل إلى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا
المعنى وبين المعنى الآخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم إضمار شيء يتغير به
المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الأفراد والأوقات بالبعض منهما بأن يراد من أولي الأمر ذلك البعض أو
يراد ما بعد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى نسخا وعلى عدم تقديم وتأخير يغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه
الأمور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذه الأمور لا يكفي العلم بالوضع والعلم بالإرادة
لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي إذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي
بل يجب أن يؤول عن معناه إلى معنى آخر وإلى هذا أشار بقوله ويجب عند التعارض تأويله كقوله تعالى الرحمن على العرش
استوى فإنه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء
بالاستيلاء أو يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وإنما قلنا لم يفد الدليل النقلي لأن تصديقه يستلزم
تكذيب العقل الذي هو أصل النقل لاحتياجه إليه واستحالة الآخرة إليه لما سبق من أنه لا بد من معرفة صدق النقل
بدليل عقلي وفي تكذيب الأصل لتصديق الفرع تكذيب للأصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده إلى عدمه باطل قطعا
لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني إذ الغاية عدم الوجدان مع التفحص الكامل في تتبع الأدلة العقلية وعدم الوجدان
لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق أن الدليل النقلي قد يفيد القطع إذ من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر
كلفظ الأرض والسماء وكأكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالإرادة يحصل
بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فإنا نعلم استعمال لفظ الأرض
والسماء ونحوهما من الألفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة في زمن الرسول عليه السلام في معانيها التي يراد بها
الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ المضارع والماضي والأمر والنهي واسم الفاعل
وغيرها فإنها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد بها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف
إليه مما علم معانيها قطعا فإذا انضم إلى مثل هذه الألفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة بالتواتر تحقق العلم بالوضع
والإرادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فإن قيل احتمال المعارض قائم إذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي
أو بمعونة القرائن قلنا أما في الشرعيات فلا خفاء إذ لا مجال للعقل ولا معارض من قبله وأما في العقليات فلأن
العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والإرادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لأن العلم
بتحقق أحد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فإن قيل إفادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فإثباته بها
يكون دورا قلنا إفادة اليقين إنما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه إذ كثيرا ما

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اصلا او يعتبر فصل اهل العلم بذلك وهو قياس وشبهه يعني ان
ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون بين الموصل والموصل اليه
مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام
بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية
واحدها اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل الى الاستلزام بينهما هو القياس وعرفوه بانه قول مؤلف
من قضايا يلزم عنه لذاته قول آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض
عليه بانه يرد بمثل بالاحد المتساويين على الآخر كما في كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال
بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان
القياس ان كان النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار
الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني
باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بحسب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان
الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم
عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته
البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بحسب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك
لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة ويسمى الاقتراني
الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا او تصديقا آخر غير التصديق
اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد
جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة
اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة
والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وقد يقال جعل المسلمات الشاملة لمادتهما قسما واحدا يقتضي ان يجعل
في المادة القريبة ايضا قسما واحدا فمعنى الجزم في النتيجة لا يكون الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول
كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم
الى اربعة وخمسة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني
متصل بالجزء ان وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنفصل حقيقية يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل ونتيجته قسمان
احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان
صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او
نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم صدق لازم ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم
لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكذلك ينتج

فيمان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين
واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو
فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين لا يستلزم عين الآخر
ولا نقيضه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع
الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما اتم والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا
الفن يعني بهما الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك
الكلي فان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا النوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس
المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج
او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال
الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان
كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح
فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع
بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل
ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا
من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا بل يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى
القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها اولا لا تاثير له اصلا واعلم
ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اعني في فن المنطق فلا وجه لايراد ما هو زايد
على ما ذكرنا ههنا والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان شاء متى عرض الوضع
للمجرد والا تركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد
وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك الشيء لماهيته المعراة عن العوارض الجزئية التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم
والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة
الصور والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل الصور
المعقولة هو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة تحل في العاقل
من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى والصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسمة وانقسامها اما الى
اجزاء متشابهة في الحقيقة وحينئذ يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار
والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء مختلفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء
غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والفرض
ان الاجزاء متناهية في الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل في المركب فيتركب شيء من اجزاء غير متناهية بالفعل
هج والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه

يكون بريا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فشأنه ان يكون معقولا لانه لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا

فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل وحده فصح له مع

ان يكون منفكا عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم لشئ

على شئ يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا

مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا

اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في

الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة

هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة

المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على شئ متقدم على ذلك الشئ فصحة المقارنة

المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير موقوفة على

المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قائما بذاته فيكون صحة المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل

بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنة للغير بحلوله فيه

او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحيح بالنسبة

الى الثالث وهو صحة مقارنة المعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان

مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال للمحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد

القائم بذاته مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك

الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم تستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير تستلزم صحة

امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن تعقل انه يعقل ذلك

الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فيثبت

ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او

بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما حاصلة له

لا بعينها الا فيكون التعقل له دائما حاصلا ... ان كل مجرد عاقل لذاته ... ان المجرد يجب ان يعقل مولية ...

الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ... فان المصاحبة ... ما يصح ان يكون معقولا يصح

ان يقارن معقولا آخر وفي المقدمات ما فيه ... عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد

مانعة عن تعقله كما مر جواز ان يكون ذاته تمنع ان يكون معلوما لغيره وايضا ان يكون بعض المجردات بحيث

تمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما هو اذا كانت المقارنة المطلقة

ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يجب لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد الخاص وهو المقارنة

في العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة العقلية الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل

الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية

معقولا يصح ان يكون

وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره

فدل بعضه على امتناع تعين صدقها فالمقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث تستلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل
او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل للعارض وهو كون
احد المقارنين موجودا قائما بذاته ولا يتحد جهة التوقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة
في العقل ايضا ليس لذاتها بل للعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور ومنها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع على بعض ان يعقل بعضها
والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بالمغايرة
بالشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا
لفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون مصدرا
لفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون القصد
والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية
والرابع وهو ان يكون مصدرا للافعال كثيرة لا بالقصد والشعور هو القوة النباتية فان القدرة تفارق الطبيعة بالشعور
لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف
الآثار فحينئذ القدرة صفة يكون مبدءا لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين المقارنين القصد
والاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول
دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه وخصوص فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند
الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بانه ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها
التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تأتي الايجاد والاحداث بها على
وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها
بقدرة الله وبهذا اندفع ما يقال لابد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بنفي
قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول
والحاصل انا قاطعون بوجود صفة من شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا تؤثر بالفعل لمانع و
في انها الان تؤثر بالفعل هل هي قدرة للعلي والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير
اثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات
الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير
المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له آثار متغايرة ففي قوله وتفارق الطبيعة والمزاج بمغايرة الشعور و
المغايرة في التابع لف ونشر مرتب وتصحيح للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر
هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولو لم يجعله
القدرة ممكنا صحيحا والا لزم الانقلاب بل انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا
في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واحتجوا

المص لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك متساوي نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف
واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها للتأثير
القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها
ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة المستجمعة
لشرائط التأثير ونحوها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا لاجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها
بالنسبة الى المقدور الاخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود
المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص معين وجوده من بين المقدورات المشتركة
الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال
المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ
الاشعري فكيف يصح ان يقال مراده بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وسيقدم الفعل لتكليف الكافر
للتأتي ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله وذهب المعتزلة الى الثاني
والاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان
الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا يكون بالايمان حال
الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور مرفوع لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة
وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود
وكونها مع الفعل يلزم ان يستغني عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا احتياج اليها لان يدخل من العدم الى
الوجود وتنافي الملزومات لازم لتنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل
بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تع ضرورة عدم انفكاك احدهما
عن الاخر والتالي بقسميه بط واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل ان
استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة له على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف
بتحصيل الحاصل فيتاتى التكليف والقدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور للادمي
ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل
انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر لابد لذلك التحصيل وجاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة
على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا
لانهم لا يقولون بعدم التكليف قبل القدرة اولى بعدم العصيان الا لزم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال
الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما توهم من انه يلزم احداث الحادث وايجاد
الموجود فجوابه ان الممتنع احداث الحادث باحداث آخر وايجاد الموجود بايجاد آخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة
العبد ولم يدع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل لم يرد علينا حدوث قدرة الله تع فانها قديمة ولها تعلقات

حادثة

حادثة مقارنة للافعال الصادرة واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما ان العرض و
العرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول
بدون العلة وهو ممتنع ولك ان تقول اما اولا فالنقض بعد ذلك القدرة القديمة وما يقرر من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان
صفاته ليست مغايرة لذاته فيما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعنى لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فالحل وهو انا
لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فاللازم هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون
مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث
مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور مع انتفاء
القدرة الزائلة وحدوث المتجددة والحاصلة هو المطلوب لا نجعل ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم لا يقولون
بتأثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان حصول الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال
لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه
معدوم قطعا واجيب لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض
بالقدرة القديمة وان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها
مع الفعل ومقارنة للفعل انما هو في زمان تعلق القدرة به قلنا فيجوز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون
نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو ان معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه
ما ان يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروطا بشرط كونه قبله الثاني
ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكن غير مشروط بشرط كونه قبله ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول
لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان
وحده حتى يلزم امتناعه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا المجموع محالا
دون الفعل وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا ولا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع العرضي وذلك لا ينافي
تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير ممتنع فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل
ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما نقول ... بشرط قيامه
اذ يمتنع كونه قائما قاعدا معا وليس كذلك في زمان ما اذ يمكن ان ينعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يجوز وقوع
المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية
والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما قيدنا بهما اذا كان كل
واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد يكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة
وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرين لما ذكرنا ولا
كاسبين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا
يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اتحاد محل الفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير لفعل
الاخر بالشخص فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي واما قال ولا يتعدد وقوع المقدور ...

المقدر

المقدور ولما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد بالشخص علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من قادر واحد بالشخص وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى وقد مر مشروحا في بحث ان المعلول يبعد بانعدام علته ولا استحالة في تماثلها اي في تماثل افراد القدرة فذهبت طائفة الى ان افراد القدرة يستحيل ان تكون متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر على مقدور واحد بعينه لما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا لكان كل واحدة من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد المصنف هذا المذهب وقال لا استحالة في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى ويقابل العجز بتقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المصنف لهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه تفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان الممنوع انما يتاتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ليس كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الآخر بحكم ولما الممنوع يتاتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التعذر لامر خارج بخلاف الزمن فانه يتغير من صفة الى صفة والمصنف في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء ويسمى بالتمكن وبما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش من حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ويضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان تقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان تقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها افعال بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايضا يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكلفيا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان تقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تتصادقان على

ذات واحدة

واحدة من جهة واحدة فيصح ان يتغايرا بالقيد والحق ان ما ذكرنا ولها العسان واما تضادهما وامتناع اجتماعهما
في محل واحد فلا نكتة في ان لا اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى محل واحد وما يتوهم من ان بين المتضادين تنافيا
لا ينافي تلازمهما وتساوي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الوجوديين الملزومين اللذين لا يتصادقان وذلك
معنى التضاد فحواه ان تساوي اللازمين المتخالفين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد لا صدق
احدهما على الآخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تساوي اللوازم الانضمامية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات
النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتلخيص حقيقة
اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به كا
لتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والغلبة للغضبية وادراك حقائق
الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من جهة دون جهة كالدواء
الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث
اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة ومن حيث انه منافر يكون الما وبهذا يظهر
فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكر فيظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث انه اضيف الى
مدرك مخصوص هو الملائم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا
باضافة الى المعروض هو الملائمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة في شيء فيلتذ
به وان لم يكن ملائما له وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتألم به وان لم يكن منافرا والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف
بالقياس اي يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتألم به آخر وذكر الامام الرازي
بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف انها ادراك
للملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملائم او غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل
يمكن حصولها بطريق آخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان النجار
الطبيعية قد يحدث بان سوء المزاج الرطب عن ... مع انه لا الم وان قيل كيف يتأتى له هذه المناقشة
وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملائم والمنافر واجيب بانه لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف
دون استغنائهما عنه واتم تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه لا يمنع ما ذكر في تعريفهما لا سيما
تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو
معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدفع دغدغة المني او عبثه ونحو لا يمتنع جواز ان يكون ذلك احد سببي
اللذة اذ ربما تعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فاما الامور المستمرة لا تشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية
المستمرة ثم عادت بزوال ما ينافي طبعه حصل ادراكها الذي هو اللذة انما الشأن في مقامين احدهما ان اللذة
دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق آخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة
غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة وجه جميل من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال فان لم يخطر
ببال قط لا اجمالا ولا تفصيلا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل الخلاص من الالم من غير لذة

كما في حصول الصفرة على السدبح وفي وجود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من لم يعانها الشوق
اليه لذلك وقد عرض له ساعل عن الشعور والادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله ولست اللذة خروجا عن الحالة
الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها منحصرة
فيه حتى يصح قوله انها الخلاص من الالم لا غير والموجود في بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة ولكنها اللذة خروج عن
الحالة الطبيعية ولعله من قبل طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة
التجربة فالحار انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب
انجذاب الاجزاء الى ما يكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما يحاذيه والاستواء الحالك المظلم يولم لشدة جمعه
والاسفل اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التكثيف
المستتبع للتفريق وكذا الحال في المسمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف في الاصوات القوية تولم لما تفرقه التابع
لعنف حركة الهواء عند ملاقاة الصماخ وانكره الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من عقر يده بسكين شديد
الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق
الاتصال بعد العضو بسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا ما وان كان قليلا فربما يبتدئ العضو المقطوع
بالاستحالة الى مزاج سيئ فيحصل الالم الذي هو بسببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال
اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق
الاتصال فيجب ان يولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم
يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان
هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد
بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب لا ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه
على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان كثيرا لكنه متصغر متقسم ولا يحس به لصغره واستمراره
ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام
اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب بسبب تفرق الاتصال وليس كذلك بل انما يحصل
بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تأثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي
فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا
اولا ولو سلم فالعدمي يجوز ان يصير منشأ امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الانفصال موجبا للامر الوجودي
وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المصنف اشار الى هذا المعنى بقوله
وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج
غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد
عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة
العقرب ما لا تولمه الاتون بل لعدم احدهما النسبة الى الآخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان ان في

دلي

واما الالم فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب
دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد لها اشد تأذياً ويضطرب اضطراباً دون المدقوق واما الثاني فهو ان الاحساس
شرطه المخالفة بين الكيفية الحاسة وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل اثر للحاس من المحسوس فلا يكون
هناك احساس لكونه مشروطاً بالتأثير فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وابطل الكيفية العضو الاصلية كما في سوء
المزاج المتفق واستقر كيفيتها تحت المخالفة فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم
واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافي الذي
هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت ربما يضعف الشعور بها مثل ما اذا يحس اسم لها تقبل المخالفة
بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثير والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول
الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ولذلك كان الغائص في الحمام يستسخن هواءه اولاً حتى تستمر عنده ويتأذى
وذلك لمخالفة كيفيته بين الكيفية هواء الحمام حتى اذا استقر فيه ساعة واثر فيه هواء الحمام وتسخن وصار له كيفية
متوافقة لكيفية هوائه تراه لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو
اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكاً والادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم قسمين
حسية وعقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية
الباطنة اقوى من الظاهرة لانها آثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض
له منكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يتناصه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما جميعاً
فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك فان القوة المدركة كلما كانت في نفسها اشرف واقوى
يكون لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك كلما كان
اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون اللذة اكثر وكذلك المدرك كلما كان
اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المطبوع كلما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية
اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها فاعلة بذاتها وادراك
القوى الحسية بالآلات ومدركات العقل اشرف لانها مجردات مبرأة عن الشوائب المادية ومدركات القوى الحسية
ماديات منغمسة في الشوائب لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها
اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم المص
الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينياً او ظناً او وهماً وفسره القاضي الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه
بالسوية فاذا اعتقد نفعاً في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصاً لوقوعه
وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد
النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضر وذلك لانا كثيراً ما نعتقد نفعاً في شيء ولا نريده الا اذا حدث
فينا ميل بعد هذا الاعتقاد وقد لا يحصل بمجرد اعتقاد النفع او ظنه بل يعلم او يظن ان غيره مما يؤثر حيث
يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل

بل لا بد من الاعتقاد على تحصيل ذلك الشيء وقد يكون تارة كالشوق الى المحبوب فانه لا يحصل الا بعد امارة القادر التام القدرة فيكفي
الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه ولا يكون شيء منهما لا
فصلا عن ان يكون بعينها فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة فانه يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد
الارادة فانا نعلم بالضرورة من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة
وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف فيه فكر اقله حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء
متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده
رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى
عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الاخر الا لمرجح يختص بذلك فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا
فالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور
المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح
الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استشعار الشعور والمحافظة
فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وايضا لو اذا فرض تساوي الطريقين
في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما
هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة
والمعارضة بالضرورة ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء بعينها كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانا
اما متماثلتين او متضادتين او متخالفتين والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل مفهومين منحصرة
في هذه الثلاثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما ووقوعا
ولو كانا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان هذا شأن المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع
مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد
لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد
ارادة الشيء ارادة ضده واجيب بانا لا نسلم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الآخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين
وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل واحد مع ضد الآخر
يستلزم اجتماع الضدين لامر واحد وحمل ارادة على السوية او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان
يكون شيء مرادا من وجه من حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه من حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة
عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير
لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او ميل يتبعه
لجاز فيها كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهته الشعور به وقد يراد الشيء او يكره من غير
شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون بعينها الا ان يقال المراد انها بعينها على تقدير

الشعور

اوله ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الصدين

الشعور بالضد يعني انها تستلزم كراهة الضد المشعور به والاظهر انه لا اشتراط لكون الشيء يستلزم الشيء بشرط او لكن لا معنى
لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد ولا توجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند
عدم الشعور بالضد لا يقال لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا تستلزم كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء التي
يكون ضده مشعورا به تستلزم كراهة ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم
الشعور به وذلك ظ والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والامام
الغزالي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها له لزم ارادة الضد وهو ممتنع
لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا
ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر ورد هذا الاخير بانه
من تفسير الارادة على راي الشيخ ومتبعيه الى هذا المذهب اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان
كلا من الارادة والكراهة لازم للآخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الآخر
لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة المقابل الآخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل
على ما مر اول الفصل المص حيث عبر عن الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب لانه لا شك ان ارادة الانسان فعلا
تستلزم كراهة تركه اذا اخطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك تستلزم كراهة الاتيان اذا اخطر الاتيان بالبال
وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة
ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل مقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني فقد عرفت ضعفه لكنه
انما يندفع من الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضر على ما اشرنا اليه آنفا
ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان ارادة الله تع اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه وجب المراد اعني لزوم
وجود الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى
الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره
فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان
كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر
بن حرب طائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد
الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد بالفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب
المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل ولا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على
احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف فيقوى شيئا
فشيئا حتى يبلغ الى حد الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى حد الجزم
مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له
وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل
بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب

وهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا
ايجابها اياه ولما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة
الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله ويتغايران ايضا فهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير
اقسامهما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا
كانت حادثة ففيها الخلاف والتفصيل المذكوران وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق
واما اذا كانت قديمة ففيها الخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان
بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة
قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات فاذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة
كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها
دون النفرة وصاحب المواقف اراد بالارادة اعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها الحيوان يعتقد
النفع في اعتقاده لنفسه فعلا او في ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا اريد بالصفة
المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها الا ان ارادتنا ليست بقديمة فيلزم لسانا او الاحتياج
في الارادة الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا نهاية له اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى اياها على الارادة
فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى او لا
اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر ما لم يرد ذكره الا بارادة وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة
مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص
لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وكذا غيرهما من الالوان وقد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة
فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكا فقد وجد كل واحد
من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين
الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة
من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام مستنفر عنه هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت بعض الحيوة
الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا واعتبار الاخر للتحقيق على ما هو
النفس لا للاختبار وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول والتعبير عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع
اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل نوع من
المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع
فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعثت عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة
والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ لقوة الحس و
الحركة ممتار بها ما صرح به وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يثبت

اذ الحيوة

ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها وان العادية في النبات والحيوان حقيقة واحدة لئلا يلزم من مغايرة تلك الحيوة
مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو
المفلوج وفي العضو الذابل والا لتسارع اليهما الفساد والتعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في
الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز
ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل والجواب ان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو
عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق ولا ينافي عدم الزايل وذلك بانه يجوز ان يمنع
قوة عن بعض آثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض ولا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عند
مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا
بالتألف من العناصر على نحو ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط
ينبعث من التجويف الايسر من القلب يسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين فالحيوة عند
الحكماء مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من
المعتزلة بناء على ما نشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي
وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى
بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على
امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض
الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة وحينئذ اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم
الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحصة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لا سيما
مرجح من خارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة والجواب انها تقوم بالمجموع الذي هو البنية
المؤلفة وليس هذا من قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق
المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس و
تماثل الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البدن هي العناصر المختلفة الحقائق لا يقال فيكون الحيوة غير مشروطة بالبنية
حيث تحققت في الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة بقيام الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم
عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية ويقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال
الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى ولا يكون عدم الحيوة من الجنين موتا فعلى هذا يكون
الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم للملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما
المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن
القتل وحمل الفعل على الكيفية المتضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التأثير على ما
هو الظاهر لكان تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة
فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا والجواب ان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي

البحث في الصحة والمرض

حيثا او الاحداث والمراد باحداث اسباب الموت على حذف المضاف او كل الامور العدمية قد يحدث بعد ان لم يكن
بوجود يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان اخذ البصير اعمى بعد ان كان بصيرا والابصر لوازمه
احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون
ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة ولفظ كلمة او للترديد المنافي للحد بل للتقسيم
على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما في
الشفاء انها ملكة راسخة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماوفة
فاورد ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنها في الوجود حيث يكون الكيفية
اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وفي الامام لانها لم يقع اختلاف
في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يساوي صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يساوي
صحة الانسان ايضا وهو ما اذا كان افعال التي يحدث الهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال
والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون في
تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكره في موضع آخر من الشفاء
من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني
على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال
محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه اما المرض فقد عرفه الشيخ بانه
مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع من الشفاء ان المرض
من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم وليس اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة
ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة يحصل هيئة هي مبدأ السلامة في الافعال وعند
المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة اخرى هي مبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى
وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن حصول الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد في انه
اي هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية العرضية
التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف
البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او عن وضع او شكل او انسداد
مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد
من الكميات والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض
للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل
المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم
المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية يحصل عند هذه الامور او تقسيم

باعادتها

ما عساه وهذا ما قيل من انها من غاية اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انها من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرد عليها من صور السامع والصالح كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ و الحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع وشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل ولذا لا يستقبل امر جهتها فكرى والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله امر ليس فيه كبير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما غضب ثابت والآخر تصور المؤذي في الحال فلا تشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل ولا الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر فلا اشتياق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون وتشكل من وجوه الاول ان احد جزئيها اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن الجزء الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بانه مبني على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا منافاة بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد يعرض في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة ولو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الآحاد والثنائيات الحاصلة بينها ثناء وثلاث ورباع وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعدوها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم انما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها تتصف الجسم بالحسن والقبح فعدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية والفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها من حيث انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها من حيث انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان

الحاصلة بمجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى حملها نوعا عليهما
والمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرفها بعضهم من الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين
وقال الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك النهاية المخصوصة
فاذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فثبت ان المستقيم والمستدير انواع
منها الفرق وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل
زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم
مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو له وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام مجازي
على سبيل التخيل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية
المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان
عارضان يجوز زوال كل منهما الى الآخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة
المدحرجة على سطح مستو حتى يعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح
عامة ملة والثاني ان الانطباق فيهما انما يجي في المستقيمين على انا لا نم اعتبار الانطباق في التساوي
والحكم به والكلام من الجانبين محال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يرسم بانه
الذي اذا انشئ نهاياته وقيل الا يتغير وضعه وقد بان فلم يوهم كاذب فلو وضع لتغير وضعه وقد يرسم ايضا بانه الذي
اذا وقع في امتداد شعاع البصر يستر طرفه وسطه وهذا اولى فهم لعامة فان السائل اذا اراد ان يعرف استقامة
القدح او وضع في امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدائرة
يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض
في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي
خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر الى ان يعاد الى وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد به القياس
الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توهم وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو توهم لان القوس المنطبقة
على سطح مستو اذا اثبت احد طرفيها وحرك الآخر حصلت الدائرة او نقول اذا كان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة
وحركة خط مستقيم حركة دورية يجب ثبات احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة ولا تضاد
بين المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد
وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير
سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني
الاستقامة والاستدارة متضادين فان الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها
الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة
وكذا محيط المخروط غير مستو وقد يوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما انما يلزم لم لا يجوز استدارة
السطح واستواءه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين

علته لاجزئين للموضوع ولا لا ومن له حظ يلزم ما ذكره من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن بين طرفيهما

اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود فان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا ترى

ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المصنف بما ذكره

مانعا لو امر ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا

لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضد المستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي القسي

المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما عرف في بحث التضاد واتم كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فيمكن قوس

اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم

ضدا لشيء منها الا ان طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة

للمستقيم ومضادة لها الا انا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء

من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع تعاقبهما

للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكونا

طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي يوترها

المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدبها انما هي الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة

وهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد او

بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس

بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد او حدود

ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما **الثالث** المضاف

حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس

الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا

مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري

فانه اذا نسب احد المضافين المشهورين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب الآخر

ايضا فكما يقال الاب اب للابن يقال الابن ابن للاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الآخر لا من هذه

الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب للانسان لم يقل الانسان انسان للاب واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى

يتصور فيه انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظم والصغر وقد

يفتقر اما على تساوي الحروف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم

عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا

بالفعل فلا بد وان يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر

ايضا موجودا بالقوة فان كون المضافين موجودا بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا وان

كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان الآخر

التأخر بحسبه فان قبل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متصايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد
المتأخر بالفعل واجيب بان التقدم والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر
فيكونان بالمجموع المركب منهما ومن معروضيهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين منهما في الخارج بل في الذهن وفيهما معا
فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهورين ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضاهما
اذا اخذا وحدهما فقد يتفقان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتأخر وليس كل اسم في ذات المعروض
وحده ويعرض الاضافة للموجودات اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والابن والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى
والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد
تقطعا وشوبه ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج واحتجوا والمصنف استدل
عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله والا تسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل
وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها فيها فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا يسع
تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل وهو ان يقال لا يحتاج في كونها مضافا
الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها
فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لاحتياجها الى محل فتعرض لها
اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا ويتسلسل لانه لما كان مفهوم الابوة مغاير المفهوم حصولها في محلها كان حصول
الابوة فيه صفة زائدة عليها وان ما حصولها في محل فليس لمفهوم وراء كونه حصولا في ذلك المحل فلا جرم كان حصول
ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين
ذلك الشيء وكيف لا ويتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه
واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات
في الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن
الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه ولا يخفى ان
الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة فانى يلزم من تقدمه على وجود الاضافة
تقدم الشيء على نفسه ليس شيء اذ لا خفاء في ان اتصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب
والابن واشار الى الثالث بقوله وللزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة
للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا
نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذلك الثلاثة والاربعة وغيرهما من مراتب
الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتيب فيها وان كانت مراتب
الاعداد في انفسها مرتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان
للزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا تتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان لله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات
اضافة فتتكثر الاضافات بحسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي ان بني على برهان التطبيق

وجه علم

ويرد عليه أن الإضافات المعارضة له بالنسبة إلى الموجودات لا تريب فيها وإن بني على أن الكل متفقون على أن له
صفات موجودة غير متناهية كان حد لا اثرها ما وقد يستدل بأنه لو وجدت الإضافة لزم اتصاف الباري
بالحوادث لأنه يلزم مع كل حادث إضافة ولا شك أنها إنما تحدث بعد حدوث الحادث وأجيب عن الوجوه
الأربعة بأن القائل بوجود الإضافة ليس قائلا بوجود أفرادها كلها بل بوجودها في الجملة فيجوز أن يكون
بعضها موجودا دون بعض ويخص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي بعينه لا يجوز أن يكون مضافا حقيقيا واحدا
يشمل مضافين مشهورين فإن المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فإذا تعلق المضاف
الحقيقي الواحد بمحل يحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وحينئذ يتعلق مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف
مشهوري آخر ويعرض له الاختلاف والاتفاق فإن أحد المضافين الحقيقيين إن كان على صفة مخالفة لصفة الآخر كانا
مختلفين كالأبوة والبنوة وإلا كانا متفقين كالأخوة من الجانبين وإنما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد
من المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي إذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة
بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي إما باعتبار
أمر زائد في الطرفين أي باعتبار أمر حقيقي موجود في كل واحد منهما أو في أحدهما أو لا باعتبار أمر حقيقي موجود في شيء
منهما مثال الأول العشق فإن اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة إدراك جمال المعشوق واختصاص المعشوق
بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فإن اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية
واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر إلى حصول صفة حقيقية في المعلوم وإلا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات
بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فإن الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة
حقيقية في شيء منهما الرابع من أجناس العرض الأين وهو النسبة إلى المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون
عنه بالكون ويعترفون بوجوده وإن أنكروا وجود سائر الأعراض النسبية وقد حصروه في أربعة أنواع وإلى هذا
أشار بقوله وأنواعه أربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لأن حصول الجوهر في الحيز إما أن يعتبر
بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا وعلى الأول إما أن يكون بحيث يمكن أن يتوسطهما ثالث وهو الافتراق أو لا فالاجتماع وأعني
إمكان تخلل الثالث وقد يعترض بتخلل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فإنه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالإمكان
وعلى الثاني إن كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وإن كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة فيكون
السكون حصولا ثانيا في حيز أول والحركة حصولا أول في حيز ثان وأولية الحركة في السكون قد لا تكون محققا بل
تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا أولية الحصول في الحركة لجواز أن يعدم المتحرك
في آن انقطاع الحركة فلا يحصل له حصول ثان فإن قيل إذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الحركة
من الحيز الأول حركة مع أنه حركة وفاقا قلنا إنما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الأول نفس الحصول الأول في
الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه أن الحصول الأول في الحيز الثاني من حيث الإضافة إليه دخول وحركة
إليه ومن حيث الإضافة إلى الحيز الأول خروج وحركة منه ولما كان يتوهم حصول الجوهر في الحيز إذا لم يعتبر بالنسبة
إلى جوهر آخر إما أن يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز أو يكون مسبوقا بحصوله في حيز آخر غير حاصر لجواز أن لا يكون مسبوقا

حصول الضد ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما ذكرنا اذ فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا او خلق معه جوهرا اخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق والتسليم زائد على السكون غير معتبر فيه معنى وفيه الحصر بان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض الآمدي بان الاسم ثابت للحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لا بالاسم اذ لحصولهما بما اتحد ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما توجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر

والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونظر فيه متاخروهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا مما ذكره المص وقال بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصور اولي ولذا لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببا لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم تجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال هيهنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لاحقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر هيهنا اذ لا يحتاج ان يكون الحركة لاحقة بصاحبها ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاول عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان فان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب فالحركة انما يكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل في الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك الفرق بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فلا يتصورها الا الاذكياء من الناس ولحسنه جوابين احدهما ان ما اورد في هذا التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام

لا يمكن تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا التعريف للحركة يقصد به تمييزها عما عداها او يحصل صورتها عند العقل ملخصة مميزة ويحصل المعنى المسمى بالحركة انسب كانت اوضح ايضا فلا يضر كون تصورها اخفى من تصور حقيقة الحركة التي كالمحسوسات لا يشفي الغليل اذ لا يدفع الحدود لذلك فهو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد ما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امورا اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا يصدق على الحركة المستديرة الازلية الا انه لا بداية لها على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك ما بالقوة كما لا نقول وان تم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا اعتبار بحسب الوهم دون الواقع و يكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المشهور من تعريفها ان يكون الحركة كمالا اولا انما هو بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في مكان بعد حصوله هذا التعريف على رأي المتكلمين ويختص بالحصول بالمكان بناء على انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا انما هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة ينقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانا انما نقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجودهما ... لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين محيطين به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة بواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امرا ممتدا عرفا ويطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحد الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحد الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي من المبدأ والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد ويوجد بعده آنا فآنا آن حصول المتحرك في المبدأ وآن وصوله الى المنتهى وآن قبل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده وذلك ظ فلا يتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت بقولك اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لا من حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتصل لم يوجد الحركة لان المتحرك في الابين مثلا اذا كان له من مبدأ المسافة

الى منتهاها اين واحد ولا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة
ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الجزء الذي لا ينقسم وقد
عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا
ولا متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو خلاف المفروض انتهى ويجب ان تتشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وفيما
الحركة فيه فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالتشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد
بالتشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب
هذا التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا المتشخص
بل يقتضي تعدد وصف واحد له وان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل
لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض
للحركة في الآنات الى الحدود التي في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها المفروضة
بحسب الحقيقة يعرض في مسافتها يعرض لها هناك نسبة في آن تخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد
وآن سابقين او لاحقين فاتضح ما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالتشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى
وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها
اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له اينون متعددة فاما ان يستقر على واحد منها
واما ان لا يستقر ولا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الاينون الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات
وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الاينون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا
في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا نبين ان للمتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه
متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بحسب نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان
حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الاينون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما
مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض
بينهما اينون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم
تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة في كل
آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان
بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول القول بان
للمتحرك في الالوان المتشابهة بالنوع لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها مما لا ماء له وعن شبهة اخرى تقريرها
ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخ اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء
منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال
والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه
سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة

في الحال

في الحال موجودة فيها فلا أحد حدّيها وإن لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لأنّ المطلق على
أما هي الحركة بالمعنى الثاني فيجب أن لا وجود لها في الاعيان أولا يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه وهو أن
لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين أحدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمان الماضي والمستقبل والثاني
القطعة من الزمان المركبة من أواخر الماضي وأوائل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الافعال المنسوبة
إليها ومنشأ الشبهة التباس أحد المعنيين بالآخر فإن قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل
هو الذي يوجد في الحال إنما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها فلا أحد
حديها إنما يستقيم في الحال بالمعنى الأول فاحدى المقدمتين في محل المنع على أي حال ويتوقف أي الحركة على ستة
أمور أحدها ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما إليه الحركة وهو المنتهى وإليهما أشار بقوله على المتقابلين لأن المبدأ
والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المحرك ورابعها المتحرك وإليهما أشار بقوله
والعلتين لأن المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي يقع فيها الحركة وإليه
أشار بقوله والمنسوب إليه لأن الحركة تنسب إلى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان لأن الحركة لابد لها
من زمان يقع فيه الحركة وإليه أشار بقوله والمقدار وإنما توقف الحركة على تلك الأمور أما إنه لابد في تحقق الحركة
منها على ما صرح به وأما الزمان فلما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف
هي عليه وأيضا منتهى الحركة قد يكون متأخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في الحركة التبيض فلا يتصور توقف الحركة
عليه أما أن الحركة لابد لها في تحققها من هذه الأمور الستة فلأن الحركة من حيث إنها عرض لابد لها من موضوع هو علة
قابلية للحركة ومن حيث إنها ممكنة لابد لها من علة فاعلة ومن حيث إنها أمر ممتد غير قار ومستلزمة لهذا الأمر
الممتد لابد لها من زمان ولابد لها أيضا لذلك من مسافة أو ما يجري مجراها وأما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فإنما
يظهر للحركة الحادثة المنقطعة بالفعل وأما الحركة القديمة المستمرة أزلا وأبدا كحركات الأفلاك على رأي الحكماء
فلا يتصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم إذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة يعرض لها مبدأ ومنتهى ولا
شك أن الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه فالحركة لا تستلزم المبدأ و
المنتهى إلا أن يراد أنها مستلزمة لإمكان فرضهما بعرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من أن
الحركة لما كانت كمالا أولا كان لها خروج من حال يكون للحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه مردود بأن الكمال
لا يقتضي كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من أنها لما كانت كمالا أول كان لها كمال ثان يتأدى إليه فذلك هو المنتهى مردود ودعوى أن
لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني أبدا فلا يكون لها منتهى بالفعل وما منه وما إليه قد يتحدان محلا ويتغايران محلا
الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فإن كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك
يكون مبدأ للحركة ومنتهى لها فإن الحركة منها هي بعينها حركة إليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا سوى قد يكون مبدأ
الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد إلى البياض ومن الحرارة إلى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض
بالعرض كالحركة من المركز إلى المحيط وبالعكس فإن ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل
بواسطة عروض عارضين متضادين أحدهما القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا شك أن مبدأ الحركة ومنتهاها

لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله ولهما اعتباران

متقابلان لان احدهما بالنظر الى ماهيتها الان لم يكن الامام المبدا والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدا

وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد اما

ان الاول على سبيل التضايف فلان المبدا انما يعقل بالقياس الى ذي المبدا وذو المبدا انما يعقل بالقياس الى المبدا

واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس لاحدهما اعتبار للاخر فهما اما متضايفان واما متضادان

لكن ليس كل من يتعقل مبدا الحركة يتعقل منتهاها فتعين بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله

احدهما بالنظر الى ماهيتها الان لم يكن المبدا والمنتهى انما يقال الان لذي المبدا وذي المنتهى ولو اتحدت العلتان

انتفى المعلول وعم لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالي للمكان المتصف

بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل لذاته

للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيهما فهي متحركة بهاتين الحركتين

ثانيا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل المقادير والكيفيات فالتزام اياها فهي

متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فقوله

لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي

عرضت له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اي فاعلة للحركة

والا لكان علة للجزء الاول منها فيلزم دوام ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا

تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر

فلا يكون علة محركة واستعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستقلة لوجود الحركة فيلزم

منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا

لوجود الحركة بشرط زوال الحالة الملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بحسب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما

زعموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد بين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحركة

المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود بالنسبة الى منتهى المسافة وانها لا جزء لها بحسب امتداد المسافة

التي تعارضها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض مفارقة اياها لا تعددها تعددا شخصيا فلم

لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي عرض المستدل فيها ان المحرك للجسم

المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرط آخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل

مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم هذه الدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادئ حركاتها والثاني

ان الجسم المحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام وفي جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعم والتالي باطل لانا

نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة

لعقيب الحركة بقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام

في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية لحركة بنفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقائق مختلفة متشاركة

وكونها

في كونها جواهر ممتدة في الجهات فتقتضي بعضها حركة بنفسه دون بعض اخر وعلى تقدير الثاني وفتح الجسمية جاز ان
يكون اقتضائها للحركة بشرط لا يتم ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم المشترك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام
في جميع الاوقات ولما كان بعينها اسقط سؤال وهو ان بين الطبيعة مستمر الوجود كالنيل فهو عام للاجسام ولم يلزم من
اقتضائها للحركة استفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك
محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فاسقط الدليلان كلاهما اجاب بقوله لاختلاف الطبيعة المختلفة
المستلزمة في حال ما يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج
عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها ليحصل فيه فلا تكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول بعينها
بل يقتضي الجزء الاول ليحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول بقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام
لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز استفاء الحالة التي يكون الطبيعة مقتضية للحركة
فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا في الجواب عنهما والمقولات
التي اربع اي المقولة التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف واما في المقولات لا تقع فيها الحركة واشار
الى بيان ذلك بقوله فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تنعدم بعدم اجزائها او انفصالها تابع وكذا متى و
الحركة تقع دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما
بسيط او مركب فبسائط الجوهر اما توجد وتفسد دفعة لانه لا يجاب ان ذلك ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك
الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف
الى فرد اخر منه فالجوهر ان لم يكن حالا في جوهر اخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة
كان حالا في جوهر اخر والجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها
في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا يخلو من ان يكون
بين جوهرين متعاقبين كل منها في آن زمان لا يكون شيء منها موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات
وهو ممتنع والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو ممتنع بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك
اما محل او مادة ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيرها من المقولات
الحاصلة لبقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلو جوهر الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك
حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بما مر وان لم يلزم فيهما ذلك
لكنه لزم فيها خلوه عنها اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما
تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هنالك الا كيفيات موجودات
آنية لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الوجودات المتعاقبة حركة فليسم مثل صيرورة
الارض دفعة ماء ثم هواء كذلك ثم نارا كذلك ايضا حركة والحق ان لو لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد
صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الاخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة
من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا محصل الا ان يقال في كلام المتحرك الا نوعيا بين المسافة

الجوهر في الجعبات وسائر الاعراض لا يقوم الموضوع بها بل
الامر بالعكس بخلاف الصورة فان الهيولى لا يتقوم بها بمقوم الهيولى
فامتنع وجودها بدون الصورة بخلاف الاعراض ٢ منه

اي واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يفرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره ابون غير متناهية كل واحد منها
يفرض في آن فقط وكذا المقولات الكيفية فانه في مسافة الحركة ومنها ما كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات
غير متناهية يعرض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية متعددا فرادها الا ان الابون والكيفيات و
والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد مساو وكما اذا
فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة ابنان
او كيفيان وجب ان يكون بينهما حيث يمكن ان يفرض فيه ابون او كيفيات لا تقف على حد فالواو مثل هذا الحال السيال
الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء تشخصه لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجواهر
واعترض عليه بان المادة الشخصية العنصرية انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل
عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فتكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف والاين
بعينها هو ان موضوع الكم يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز
خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فلا
يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم ولصاحب الهيولى لا
تحصل لها معينة بالفعل الا بان تتصور بصورة معينة والذات اذا لم يكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها
من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد وان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة من
ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان تتحرك في الصورة قال لا نسلم ذلك وجوز تحصلها بالفعل حال تحركها الكن
لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصور عليها لانا
نقول هي مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة
حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فليس هناك حركة اصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا
بالقوة لا تتحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من انها في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها
تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك والبحث في ذلك بعد مجال اول وايضا انما يتم
الثاني في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصور النوعية والشخصية واما الجواهر
المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون لوقوعها في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالته ولا حركة
في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من انها تنعدم بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يزول
ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب آخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي
لما تبين من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة
بالمفهوم بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على
حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهوم وقد فرض خلافه
وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد
سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فقد انتقل من نوع من الاضافة الى

الاشد

الاشارية الخارج آخرهما اعني الاضعفية استيفاء الاشدية بحسبها فيتحرك الجسم في الاضافة فنسبة الحركة في مقولتها المضاف
اعني الفوقية التي هي من الكيفيات كذلك فاذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك الى الاسفل حتى صار في مكان اسفل او كان
مقدار امر جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على يمينه وصار على يساره ثم تحرك الى وضع فوقه
او صار مقدا استقبل الجسم هذه الصفات بتبدلها من اضافة الى اخرى تدريجا ونسبة الحركة في مقولتها وكذلك الانتقال
هذه الاضافات باعتباراتها مع تغير متبوعاتها وانفسها الا ان تصور ايضا استقبال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع
ثبوت متبوعاتها على حالها فلا يعرف من انها لو تغيرت في انفسها فلا تغير في مقولتها لا استقلال بالمفهومية وكذا الحق
طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هي تابعة لغيرها وصدقها لما ذكر في المضاف واعترض بان هذا الدليل يجري في سائر
الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا
شبهة واجيب بان المعنى عدم استقلال المضاف وما في المفهومية عدم كونهما نسبة حتى يرد عليه النقض بسائر الاعراض
النسبية بل معناه كونهما تابعين لمعروضيهما في الاحكام واما الجدة فيتبع دفعة فلا تقع فيها حركة واعترض بان انما
ادعى تحرك الى الذبول والصعود ولا شك انه متغير هيئة احاطتها فيقع الحركة فيها في الاين واما مقولتنا ان يفعل وان
ينفعل فقد اشتبع اثنتين بعضهم منهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون متوجها
ولا يلزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء آنا ما
في زمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون
كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين وانه
اوكان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن والتبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الآخر ومع ذلك
فاستحالة الجسم من السخونة الى البرودة لا يكون بحيثية واحدة والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالتبرد
لا يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هنا
حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحق ان التسخن في زمان والتبرد في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل
آن هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما لانهما انما هما لتان فلا يستقلان
في الشأنية التغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادية كانت وطبيعية او في الآلة واما في القابل وذلك
لان العزيمة قد يتصح يسيرا يسيرا والطبيعة قد يجوز كذلك والآلة قد يكل هكذا فهي جميع هذه الصور تستند الحال اولا
في الارادة او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما في القابل فربما ينتقص
قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل في الذات
يستلزم التبدل في الآثار فيقع الحركة في المقولتين تبعا وفي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه في
كصعود الاشياء عند الغليان وحركة اجزاء الماء المعدنية في جميع الاقطار على التناسب اشار الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات
الاربع فقال اما الكم فالحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف وثانيهما النمو والذبول اما التخلخل فهو
ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه جزء واما التكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد
يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم آخر غريب كما في القطن المنفوش

والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه
وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف واشتغل
بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي
قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يقوم من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل و
بالعكس وهو التكاثف في بعض الفضلاء وانما ساق ذلك على الهيولى لانها عندهم [illegible] يتوارد عليه الصغر والكبر والمقادير
المختلفة من غير ان تقتضي مقدارا معينا من ذلك [illegible] واما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه
ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى
بل يتاتى على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان
نسبة الجسم الى المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة
فجاز ان يتصف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد
في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال
في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار
البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالته ان ذلك انما [illegible] بان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة تدريجا فيجوز ان يكون الى
حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود
بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع او لا امكان اختصاص كل جسم بمقدار
معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره
الامام بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا
التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا آخر غير ما اقتضاه جزؤه لانه يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر بان
يبطل عنها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار آخر وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا تكون متحصلة
بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليها صورة ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقالها من مقدار الى آخر كما سبق
آنفا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان
والمص ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الصغيرة الراس يكب على الماء فلا يدخلها الماء فاذا مصت مصا
قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هواء من خارج ثم يكب عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤون
الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ بماء الورد وما ذلك الا لدخول الخلاء اذ [illegible] فيها بان يخرج بالمص
منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض خاليا لامتناعه على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث
في الهواء الباقي تخلخلا واكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجب ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء
تكاثفا فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني
الآنية اذا ملئت ماء وسد راسها واغليت فقد يعلمان بصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يحدث تخلخلا
في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الآنية فيصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا اعيد الى حجمه

الاول

الاول فقط انه لم يكن انفصل فصار جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه حين هو عاد الى حجمه الاول بل صغر

حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع

الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو او هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما

ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي

فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منهما على مقداره الذي كان عليه نعم ربما عرض لكل واحد

منها اما تخلخل او تكاثف او كيفية لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها

عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك بسبب دخول الاجزاء الزائدة في مسامها وتشبهها بها وينقص مقدارها

عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان انضمام الزائدة بعد المداخلة

الى الاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام

واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجهان في السمن والهزال بهما ايضا اقول لا بد في الحركة

في شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة

الى صنف آخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد آخر منه وحاصله ان تتوارد افراد مقولة على شيء واحد

بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض

لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار الصغير مع امر آخر ينضم اليه وكذا المقدار

الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير

فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير في جانبي النمو والذبول متغايران فلم تتوارد المقادير على شيء واحد بعينه

فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر انه لا اثر لانضمام الزائدة بعد المداخلة الى الاصلية

على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في صحة هذا المطلب لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء

اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ايضا ليسا

من قبيل الحركة في الكم هذا لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور

الاربع تتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدأ نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه

بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانتقاص

ما ينقص عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اعضاؤه اضعاف ما كانت في حال

الطفولية وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر عشير ما كانت في حال الشباب

لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجرم سطلان

الكمون والبروز لم يكذب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد على وجودها بالحس

فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا اما بالتدريج وبالعكس ولا يجوز ان اثبات هذه الحركة يتوقف على بطلان امرين الاول

ان يكون الكمون فقد تقرر فيهما مع بقاء طبائعهما النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض لاحد

منهم لبيان الامر الثاني بل فهو اقرب مما يحس من اشتغال المادة المردودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن اشتغال

الجسم

لتصير من الحموضة الى الحلاوة ومن الصفرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان تكون هناك كيفيات
متدرجة في آنات بينها ازمنة قصيرة ولا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون
هناك تسرير بحسب التغيرات دفعية متعاقبة فلا تكون حركة وانما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهب
الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوها لابطالهما في مباحث المزاج والمصنف اشار ههنا الى ابطال
مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة كان يحس
بحرارتها من ادخل يده فيه او بتلك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع ظاهر
اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة كما بالحس واما في الوضع فلان
للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسب اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما
في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية معا كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع
لا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على سبيل التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن
مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته
لمجموع الاجزاء على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن
من الحاوي ولا حاوي له ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والفاعل واختلاف المتقابلين والمنسوب
اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف الحركات
قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالتشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف بالتضاد وقد
توصف بالانقسام فيشرع في هذا المبحث الى ما يدل ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان
تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي فيختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة
الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هو بها ايضا فسواء على الثلث
اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان نوعا
لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع واحد كالحرارة بموضوعين
مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف
بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الزمان
فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز اختلافها حقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة
للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان ليس تعلق الحركة التي تجعل الزمان
عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان ما فيه
واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى
السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا
اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة مرة
على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد مع مثلها على طريق الاخذ

في الحمرة

في محصره فان السلب ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتضى الاختلاف وارادوا بالمتقابلين
المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها يعني ان اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة
فيها نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيها نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلث فيها نوعا
واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة
زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته
الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع
لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس ولذا اكتفي بوحدة
الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار او المحل والقابل وارادوا بالمقدار
الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع بعنوان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية
لهذه الامور الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد
في زمان معين لا تكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في
زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على
الاطلاق لجواز الذبول والتخلخل والنقص والنمو في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة
شخصية فان المحرك يحرك ما ثم يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة
لاتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة بوجه الا بشبهة فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى
محرك آخر ولا يعرض فيها بالفصل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في
نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية
فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل
الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر اعني الحركتين قلنا تحصلا ان الاثرين
متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد
الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك امر جزئي
مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين اقول قد مر آنفا ان الحركة بمعنى الكون في الوسط امر
كلما هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بما اورد عليه من الاعتراض
نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض
الآخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد
منهما لكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحدا بالشخص وكل من هذين المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد
بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المطلب بان محركا واحدا بالشخص مثلا اذا حرك بالقسر مسافة بعينها
من مبدأ الى منتهى معين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان يكون زيدا او عمرا او غيرهما وذلك معلوم
بالضرورة والشرح وذلك لان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علل مستقلة

[illegible marginal glosses]

على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل وبعض محققي المتأخرين جوز توارد علتين على سبيل التعاقب ايضا وقد
اليه من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد
بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحجر والنار مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع
تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس ومن البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس
من موضع الى موضع آخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة الى الحجر و
النار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة
او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه بل لا يتصور فيه التضاد لانه لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب
او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان
مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض مع اتحاد الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون للمعلول الواحد
علل متعددة فيتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى عليته
لا يدل على عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى ومما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد
المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد
الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فيجب ان يكون
تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبدأ والمنتهى
مقتض لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول
وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما يعرض لهما من التضاد لعارض كون احدهما
في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا الذاهب فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد
المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق بالحركة تضاد الحركة مع ان هذا اشد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده
وعلى الاطلاق لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية بحيث يوجب صدق الضدين على المعروض او على ما يتعلق
به فلا استبعاد فيه وهاهنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان
يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعترض في تضاد الحركة بتضاد المبدأ والمنتهى من حيث
وصف المبدئية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين والذاتين اذ لو لم يعرض لهما (؟)
كونهما مبدأ او غاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين
الوصفين العارضين اعني وصفي المبدئية والمنتهائية لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين
علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين
متضادتين اقول لكان ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر
عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للآخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة
مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين
مبدأ احديهما منتهى الاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدأ

أحدهما منتهى للأخرى وبالعكس مع أنهم قد صرحوا بأن لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين
المستديرتين أولى وثانيها ما ذكروا من اشتراط غاية الخلاف بين الضدين فإنه لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير
وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليرجع إليه هذا فإن قيل
على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات إلا بين الصعود من المركز إلى المحيط والهبوط من المحيط إلى المركز إذ فيما سوى
ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف في المتضادين وهم مصرحون بأن حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر
والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما إليه ليس من حيث الحصول فيهما إذ لا حركة حينئذ بل من حيث
التوجه إليهما فيعتبر حال الجهة وههنا العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه إليهما في غاية الخلاف وبينهما
التباعد وأما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لأن الحركة ليست كما بالذات في ذلك
بل يعرض لها الكثرة بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام
وأما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل أعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس شيء
منها كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام هذه الأمور الثلاثة وإلى هذا
المعنى أشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام وأما المتحرك من حيث أنه محل الحركة وانقسام المحل يوجب
لانقسام الحال كان ينبغي أن يكون انقسامها بانقسامه إلا أن الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالسواد في الجسم إذا
كان المكان عبارة عن البعد على ما هو رأي أفلاطون وشيعته لكن التغير الذي هو المسمى بالحركة حال في ... وعلى
امتداده فإن سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة وأما الانقسام الكمي الذي هو تكثر امتدادها
الوهمي إلى ما لزم من الأجزاء المفروضة بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور إلا بانقسام
المسافة أو الزمان ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يخلو عنهما أي
لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الأين أو المقادير أو الكيفيات أو الأوضاع ولا بأس بتسميته مسافة وإن كان
الاسم بالإطلاق لما في الأين فيعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى سرعة وتضعف وتسمى بطيئة ويعبر عن السرعة
بأنها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الأقل أو المسافة الأطول في الزمان المساوي أو الأقصر وعن البطء
بأنها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الأطول أو المسافة الأقصر في الزمان المساوي أو الأطول ولا
يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطء لأن السرعة والبطء يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول
يقبلهما ثم كل من السرعة والبطء هل ينتهي إلى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا أسرع منها وبطيئة لا أبطأ منها
أم لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة إلى ما هو أبطأ ومن البطء بالنسبة إلى ما هو أسرع فيه تردد والأشبه
هو الثاني لأن الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة أي امتداد في أحد المقولات الأربع وكل منهما منقسم لا إلى نهاية
فكل حركة تفرض فهي بالنسبة إلى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة إلى ما يقطع في ذلك
الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بأن انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي إلى ما لا يمكن للحركة في
... وإن كان قابلا للقسمة بحسب الفرض فتحقق بحسب ذلك الزمان سريعة لا أبطأ وبحسب تلك المسافة بطيئة لا
سرعة وهو ضعيف لأن تلك السريعة بطيئة بالنسبة إلى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة

سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطء الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل
السكنات والا لما احس بها انصف المقاتل وذهب المتكلمون الى ان سبب البطء تخلل السكنات والفلاسفة نفوا
ذلك واختار المصنف مذهب الفلاسفة فقال لو كان سبب البطء تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصلة ما
لسرعة المتفاوتة السطوة والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يجري
من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى الحركات المعدومة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم
الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة
التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في
ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة
في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من تلك
السكنات وقالت الحكماء سبب البطء الممانعة الخارجية او الداخلية اما الداخلية فكثقل الجسم فانه يصلح سببا
لبطء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان بحمل ولا يصلح سببا لبطء الحركة
الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا للامر ومانعا عنه واما الخارجية فكغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح
لبطء الحركة الطبيعية اعني كنزول الحجر في الماء كما يصلح سببا لبطء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان
فيه وقد يكون السبب بطؤها نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا انقطاع لذوات الزوايا والانعطاف
لوجود زمان بين آني الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع
عن السمت الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف
او الى صوب آخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية فلا بد لها من حدوث زاوية عند الرجوع لا يكون متصلة بل يتخللها
سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي الى سكون وذلك لانها اما ان تذهب على الاستقامة
الى غير النهاية وهو باطل لان الابعاد متناهية واما ان تنقطع وهو ظ او ترجع على سمتها او تنعطف الى سمت آخر فلا بد
لابد من سكون ما بين هاتين المستقيمتين ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما
المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق قال الحكماء الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة
المتحركة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن منتهيا حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد
منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هي الميل ووجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول
لان العلة الموجبة يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة ان زوال الوصول الذي
لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا
آنيا وان ميل اللاوصول غير ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى الحد مع الميل عنه فبين الآنين ولامتناع
تتالي الآنات وجد لا محالة زمان لا حركة فيه والا فالى المنتهى او عنه وكلاهما محال فلم يبق فهو زمان سكون الجسم
ان الميل الذي هو علة الحركة كما ان علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هما ميلان متغايران
ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له

كالحركة

كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا
كالحركة او لم يكن تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاعتراض المذكور وهو ان نقول الوصول آني وكذا اللاوصول آني لما بينا
آنفا فبين الآنين زمان سكون لما ذكرنا آنفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة
سيما اذا كانت على الجسم مصدومة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود
النوع المسامتة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نسلم ان اللاوصول آني قولكم ضرورة ان ... الوصول
الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول ايضا منقسما زمانيا قلنا لم لا يجوز ان يكون كالانطباق والموازاة والمحاذاة
والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها انما تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا
بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الآخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته
ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا في الزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرناه
وقال الحكماء لا شك ان الاعتماد المختلف في المتحرك ... يغلب الاعتماد اللازم فيصعد بالاعتماد المختلف الحجر ويضعف
بمصاكات الهواء المخروق ... الى ان يغلب اللازم المختلف فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المختلف انما
يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوبية عن الغالبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل
يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المختلف مع تعادلهما
وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انا لو سلمنا لزوم التعادل فلم لا يكون في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول
والرجوع حتى يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما
المتكلمون فتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين فيه ... في انكاره طريق فقال الحكماء انه يجب وجوب السكون
بينهما فاذا فرض انه صعد الحجر دولة وهبط الجبل ولا قابلة ... يماس سطحها فلا شك انه ينزل الحجر دولة
راجعة ... وجب توقف الجبل لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب توقف الجبل
لمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يتوقف في الجو
بمصادمة الخردلة ... الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع من مجرد ما اوصل اليها
ريحه ونفسه ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك فرض محال ويجوز استثناء ... الذي هو فوق الجبل وقالت
المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا توجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا توجبه الاعتماد
المختلف فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين
يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد ... الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة
فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فمعناه حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا
في المكان الواحد واما في المقولات الباقية فمعناه حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم عن
... وذبول ... وتكاثف في الكيف عن اشتداد وضعف وفي الوضع عن ... الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر
وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلاث قد تكون من صنف الى صنف او من فرد الى فرد فيكون
النوع هناك محفوظا فلا سكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة

عام من شأنه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد عام من شأنه خرج عدم حركة الأعراض والمفارقات
وظاهر أن السكون في مكان لا يجامع الحركة إليه ولا الحركة عنه فهو يضادهما معًا تضادًا مشهوريًا وإلى هذا المعنى أشار
بقوله بقابل الحركتين ونصّ التضاد مادة السكون فإنه يعرض له نصًّا كما يعرض للحركة لكن نصّ السكون إنما هو
لنصّ مادة السكون أعني المقولة التي يقع فيها السكون فإن سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة وذلك
لأن المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن أن يستقر فيه زمانًا أقول هذا إنما يصح إذا أريد بالسكون المعنى
الأول وأما إذا أريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد لامتناع أن لا يتحرك جسم شيء من الصنفين فإن الماء
مثلا يجوز أن لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة ومن الكون طبيعي وقسري وإرادي الكون أعني حصول الجوهر في الحيز
أعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم إلى طبيعي وقسري وإرادي لأن مبدأه إن كان خارجا
عن ذات الكائن فهو قسري وإلا فإن كان مقارنا للقصد فهو إرادي وإلا فهو طبيعي وطبيعي الحركة إنما يحصل عند
مقارنة أمر غير طبيعي لأن الحركة أمر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضيًا
للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة أمر آخر إلى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي لترد الجسم إليه فيقتضي الطبيعة أن ترد
الجسم إلى الأمر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الأمر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فإنه أمر غير طبيعي للطبيعة المائية فالطبيعة
تقتضي الرد إلى الأمر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فإنه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فتقف الجسم
عن الحركة عند رده إلى الحالة الطبيعية برد الجسم إلى الأمر الطبيعي بعد عدمه فلا تكون الحركة الطبيعية دورية
لأن نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد إلى الأمر الطبيعي عند حصول الأمر الغير الطبيعي
بالحركة فكل حركة طبيعية فهي تشتمل على هرب عن حالة غير طبيعية وطلب لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات
الدورية كذلك لأن كل نقطة تفرض أن تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال أن يكون المطلوب
بالطبع مهروبا عنه بالطبع فإن قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب نقطة وبعد الوصول إليها يفارقها بالطبع فيكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع أجيب بأن كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فإنها وإن كانت مطلوبة بالطبع مهروب
عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لأن الهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول إليها بالطبع ومن ثمة
مستندة إلى قوة مستفادة فإنه للضعف يعني أن الحركة القسرية تستند إلى قوة في المتحرك مستفادة من محرك خارج
وتلك القوة قابلة للضعف فلا يزال تضعف بمصادمة الجرم المخروق بالحركة إلى أن تصير مغلوبة فتستولي الطبيعة
وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية إلى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند إلى الطبيعة فقط بخلاف الحركة الطبيعية
فإنها تستند إلى الطبيعة بشرط مقارنة أمر غير طبيعي ونفرض البساطة ومعاملتها أعني التركيب للحركة حاصرًا أي لا
يتصور في السكون تركيب وإنما يعرض البساطة والتركيب للحركة فإن قيل سكون الإنسان على الأرض مركب من الطبيعي والإرادي
قلنا الأثر هو واحد وإنما يتوهم التعدد في علته وليحقق أنها الطبيعة فقط وأثر الإرادة ترك إرادة الحركة فإن
كلا من الطبيعة والإرادة والقاسر إنما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وعند انحلال الحركة
فإنها إنما كانت تفعل الشدة والضعف حال اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي إلى تحت فظاهر أنه لا يكون
من التركيب في شيء وإنما الموجود فيهما هو اشتداد الحركة وقد يكون بالذات وهي الحركة التي يحصل الجسم على الحقيقة

معاينة الحركة الطبيعية

وقد يكون

وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء
مناسبته مع الأمور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لأن يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد
لا يكون قابلا لها كالعرض الحال في الجسم المتحرك وقد يكون بسيطة كحركة الحجر النازل طبعا وقد يكون مركبة كحركة ساكن
السفينة إذا تحرك بالذات وبالعرض أيضا ثم قيل الحركة المركبة لا يتصور إلا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم
الواحد المتحرك بالذات إلى جهتين مختلفتين أقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل أما الدعوى فلأن الحركة المركبة
قد يتصور في المتحرك بالقسر كالحجر المرمي إلى سمت غير سمت مركز العالم فإنه يتحرك حركة مركبة من الحركة القسرية
والحركة الطبيعية فيميل إلى سمت غير الذي رمي إليه بل إلى سمت أميل إلى مركز العالم وفي المتحرك بالإرادة كالطير
إذا رمي إلى سمت وهو يطير إلى سمت آخر فإنه يحدث منهما حركة مركبة بين السمتين أعني سمتا رمي إليه وسمتا يطير
هو إليه وأما الدليل فلأن امتناع حركة الجسم الواحد إلى جهتين مختلفتين حركة ذاتية تم والمستدل لا يستلزم
المذكورة ولا يعلل الجنس ولا أنواعه بما يقتضي إليه وقد اختلف المتكلمون في أن الحصول في الحيز الذي هو جنس الأنواع
الأربعة هل هو معلل بمعنى غير الأعيان أم لا فذهب أبو هاشم وأتباعه إلى أنه يوجد معنى آخر يعلل به الحركة و
السكون وذهب أبو الحسن وباقي المتكلمين إلى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة أن المعنى المذكور هو الكائنية
فأشار المصنف إلى إبطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس أي الحصول في الحيز ولا أنواعه أي الحركة والسكون بما يقتضي
الدور وهو الكائنية وذلك لأن الكائنية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول
في الحيز وأنواعه بها لزم الدور والخامس متى وهو النسبة إلى الزمان أو طرفه أي الخامس من المقولات التسع متى
وهو نسبة الشيء إلى الزمان وهو كونه فيه أو في طرفه فإن كثيرا من الأشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع
في الزمان ويسأل عنه بمتى ثم المتى كالأين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة
معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا أو شهر كذا والآن الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك
فإن يصف أشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الأين وهو ظ ولما كان متى نسبة الشيء إلى الزمان أشار إلى
الزمان فقال وهو أي الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار آخر قال الشيخ في
الشفا الحركة يلحقها أن ينقسم إلى متقدم ومتأخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون
في المتأخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون
للمتقدم والمتأخر في الحركة خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة فللحركة مقدار منقسم إلى
المتقدم والمتأخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضين لها باعتبار آخر معناه أن هذا التقدم والتأخر العارضين
لأجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب إليه الحكماء بل باعتبار آخر غيره على ما ذهب إليه المتكلمون واختاره المص
على ما مر في مبحث التقدم وإنما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضاتها أي مقولة متى إنما تعرض
بالذات للمتغيرات كالحركة وما يشبهها من الأمور وتعرض لمعروض المتغيرات كالأجسام بالعرض وأما الأمور الثابتة فيه
لا يعرض لها متى إلا باعتبار صفات متغيرة لها كالأجسام فإنها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا يفتقر وجود معروضها
وعدمه إليه أي لا يفتقر وجود معروض المتغيرات ولا عدمه إلى الزمان لأن معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات

ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتعارضين متقدم على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض
المتعارضين متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو فرض وجود المعروض او عدمه لزم الدور والطرفين
يعني الآن المفروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزءا من الخط كذلك الآن ليس جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك
بين الماضي والمستقبل من الزمان والحد المشترك بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى
ما اريد تقسيمها اليه لان التنصيف يكون تثليثا والتثليث تخميسا وعلى هذا وعدمه في الزمان لا على التدريج
جواب عن معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان لان عدم الآن اما دفعي او تدريجي والاول باطل والا لكان الآن
زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد فقط فيكون منقسما اي منقسما بل يكون زمانا لا آنا وليس
يتصور ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو اتصل به لكان الآن الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا
ولا معدوما وهو ممتنع وتتالي الآنات يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هنالك شيئا ما لنا بيانه
ان الحصول التدريجي حصول ما له هوية اتصالية منطبق على الزمان كالحركة التي لا تتصور حصولها في الآن اصلا
وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة
مما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى
فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين آني دفعي الا ان احدهما مستمر في زمان بعد ذلك الآن دون
الآخر واما ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان
مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق في ذلك على
الجسم في كل آن يفرض من الآنات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين
الدفعي الذي يتناول الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم الآن في الزمان
الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آنا الا ويكون عدمه
فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه وقيل الكلام في حدوث عدم الآن وهو
آني دفعي اول كل ما هو غير الزمان والآن يوجد في احدهما واما هما فلا يمكن ان يوجد فيه والا لزم التسلسل فان الزمان
لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا
في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نسلم ان وجود الآن في آن حتى يتصل
آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نسلم ان عدم الآن آني فقوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد
فقط قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهي لا لوجوده والنزاع فيه ولسنا
ما ذكرنا وحدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان
حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة
تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة اخرى تقع بين اجزائه واشياء اخر غير
ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه
من فوق ورجليه من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر وفيه تضاد فان القيام والانتكاس وجوديان

بعضها على موضوع واحد بعينها عادة الحاذي وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا او انحناء من غيره
والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع
دون الوحدة السابع الملك وهو يسمى التملك والملك ويسمى الجدة ايضا نسبة الشيء الى هيئة تحصل بسبب نسبته
الى ما لاصق بسطحه احاطة تامة او ببعضه وينتقل بانتقاله ولم يرد بالنسبة معناه المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون
ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما
ذهنا والا لزم التسلسل يعني ان الثامن من المقولات التسع هو ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال
التي للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تأثر الشيء من غيره كذلك كالحال التي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب
الامام وجمع من المحققين منهم المصنف الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر
كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك تأثير وتأثر آخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تأثير
وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الذي من قبيل ان ينفعل
وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل
هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل وحال الشيء انما اشترطنا ان يفعل وان
ينفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يبقيان لا ان للحاصل بعد انقطاع
الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى غاية ما من وضع او كيف
او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ
ان يفعل وان ينفعل مخصوص بذلك
الحمد لله اولا وآخرا وظاهرا
وباطنا

لانا في الاحتياط فلا يحتاج الى الجواب المذكور وما يكره ... ان العدلية ... الصفة ... الارادة ... متعلقة بالطرفين ... المعتزلة الا انها متعلقة
بالطرفين ... واجبا ... الاشاعرة الا انها متعلقة بطرف واحد ... الفعل ... المعتزلة ... الا انها واحد ... المصنف
واصح ... الاشاعرة الى الاول ... الكلام في ... الاغراض فلا نطول بذكره ... اللهم اغفر لي ولوالدي ولجميع المؤمنين والمؤمنات

المقصد الثالث

في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب هو المطلوب الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب المليون قاطبة الى ان تأثير الواجب في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه تعالى يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره تعالى فيه بالايجاب واحتج على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تأثيره تعالى فيه بالايجاب اما الاول فثابت لما سبق من قبل ان العالم حادث واما الثاني فسيأتي بيان المنافاة ان تأثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المصنف وسائر المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود تعالى هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعالى اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المصنف وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في مسئلة الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة المخالفين تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك لا يمكن تحققها لامكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما قطعا لان المؤثر ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وجود الاثر وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر

ملعساين اى امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اى مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه بانضمام الارادة
اليها وهذا مبنى ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان
يريد الفعل فيجب الفعل وان يترك بان يريد الترك او لا يريد الفعل فيجب الترك فقوله ان استجمع شرائط
التأثير وجب صدور الاثر ان اراد وجوب صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط اعني انضمام الارادة
الى القدرة فمسلم لكن لا يضرنا فانا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر
عن ارادته وان اراد وجوب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر فممنوع وتقرير الدليل الثاني
ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وهو حين وجوده فلا يمكن من
الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع
القدرة على الوجود المستقبل مع العدم في الحال يعني سلمنا انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن
من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا
على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم
الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة
والارادة لان معناه التأثير وحيث لا اثر فلا تأثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله وانتفاء الفعل ليس بفعل
الضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعموم نسبة
العلة يستلزم عموم الصفة يعني ان عموم علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله تعالى
شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة المقدورية
عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لله اقول
لا نم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا نسلم
ان كل ما هو مقدور فهو مقدور له لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض
القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم بخصوصهم خلق الاجسام تقدير الله
تعالى والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى
ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع
الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه
اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قط فلا يتصور اختلاف
في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان العالم لا مادة له ولا صورة خلافا
للحكماء اذ لا يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان
يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد
المادة لحدوث ممكن دون ممكن آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء والحاصل

البحث الثاني في علم الله تعالى

وهذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعطيها الثنوية فانهم قالوا احد في العالم خير اكثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاثر مختارا البتة فكانهم ارادوا معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما يشعر به لفظ التعريف ولا يجتمعان في واحد لكنه غير لازم مما ذكروا الاحكام والتحرير واستناد كل شيء اليه دلائل العلم والاحكام فلم اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان اورد المصنف احدهما ومن استدلال الحكماء ايضا وجهان اورد المصنف كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المصنف هو انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد بالانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فحصل في اثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان من يدل الماء وتحصن النار ينتفعان بهما قلنا المراد اشتمال الافعال والاثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوق ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا من العالم ضروري سيما اذا تكرر وكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن بعض الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وترتيب معاشها كما للنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون لها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده المصنف فهو انه تعالى فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فلو ثبت بها كان

مع الوصف فاذا انثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون ذلك

عالما بالجزئيات هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام واما ادلة الحكماء فالاول

منها ان البارئ تعالى مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني انه تعالى عالم بذاته واذا علم

علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه لان ذاته

غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم

بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه ما قال الامام ان العلم عبارة عن حالة اضافية ولو سلم فلا يجوز ان يشترط فيه

التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك

انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه

مستقصى والوجه الاخير اعني ما في وجهي الحكماء عام اي يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول

والثاني فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت انه تعالى عالم اشار

الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين

متغايرين متمايزين فاما الجواب بتسليم انه نسبة لكن النسبة الى النفس مع كون العلم نسبة محضة او صفة

حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان تحقق تلك الصفة يقتضي نسبة بين العالم و

المعلوم ولا يجوز ان يكونا متحدين فانا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما

ممكنان واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرتا العرضية فيها

بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى

اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات البارئ تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار

صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه

عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم فلو كان عالما بالاشياء المختلفة

لزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية من كل وجه والجواب ما قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى

بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحضور الاشياء انفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا وبالامور

القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء ضرورة

ان انكشاف الشيء على احد لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده

والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه

اشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل

وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان

ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الان

ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير

في ذاته من صفة الى اخرى والثاني موجب للجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير
فيه تعالى بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول
يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم
اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا
اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها
في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى
فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس
الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي
هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وعن مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال
ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان
بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما شاملا متعاليا عن الدخول
تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء
فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو تعالى وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف
الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات
من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها
فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا
تحقق لها بالنسبة اليه تعالى ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض
الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهم بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات
واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول يابى ما توهموه واما الجزئيات فلان ادراكها انما يكون بالآت جسمانية والجواب ان ادراك
المشكلات انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة
حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا
لزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم
انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة لانه والا امكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر
من ان العلم انما هو تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة
لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار
بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة انه موجود والعقلاء
على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحياة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال

الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويعدد ولها معنى آخر قد مر في بحث الكيفيات

النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل

او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون بعض وفي بعض الاوقات دون البعض

مع استواء نسبة الذات الى الكل لابد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع

احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وذهب الاشاعرة الى انها مغايرة

للعلم والقدرة وساير الصفات وذهب النظام وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ

والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالدواعي واستدلوا على ان

الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي بان هذا لو كان امرا آخر هو غير الداعي لزم التسلسل او تعدد القدماء فان هذا

الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج في تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى امر آخر

ولزم التسلسل فلو لم يكن نفس الداعي لزم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت

نفس الداعي او امرا آخر زائدا عليه وذلك ظاهر والنقل دل على انصافه بهما لا الادراك والعقل على استحالة

الآلات يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة الانبياء والقرآن والحديث مملوء

منه بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع منعقد عليه بلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو شان الضروريات

الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له يجب من الكمالات

يثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله ممتنع وهذه الحجة لا تنفي

من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وعايته منتهى ذلك على ما ذكره امام الحرمين في

طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا اتصف بصفة الحيوة قبلهما وان لم يتم امر آخر ثم

ادا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى

وايضا لا يستقيم البيان لاستحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند حقيقته الى الادلة السمعية

ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه سميعا بصيرا فليعول على الاجماع مع ما علم

الادلة السمعية القطعية وفي هذه المسئلة ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر

الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بما

يعلم بالضرورة من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو

الحسن الاشعري الى ان السمع صفة تتعلق بالمسموع والبصر صفة تتعلق بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما

صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر

علمين متعلقين بهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين على العلم كما هو رأي الجمهور

فقول الاحتياج لنا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا والباري تعالى منزه عن القصور فيحصل له بلا آلة

ما لا يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر

او مشروطان بكسائر الاحساسات وانه في حقه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا
للتاثير فينا كونهما نفس ذلك التاثير او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغائب كذلك فان
صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره نفس التاثير ولا مشروطا به الثاني
ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة
له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ونحوهما فلذلك نستدل على ثبوت الكلام بتواتر عن الانبياء عليهم السلام
انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم
الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه
وذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى
قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى
حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين
فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات تقوم بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا
الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء منعوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني
والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة
بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فهذه الطائفة منعوا القياس الثاني ومنعوا كبرى القياس الاول
والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى
بل يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي عليهما السلام ومعنى كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام
وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا منعوا القياس الثاني لكنهم منعوا صغرى القياس الاول والاشاعرة
قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي
المركب من الحروف وهو قديم فهم منعوا القياس الاول ومنعوا صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا
بوجوه الاول انه قد علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم حتى العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم
من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني
ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم
وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك وعربيا لقوله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا ومنزلا على النبي بشهادة النص من تلك الآية وامثالها واجماع الامة مقروءا بالالسن للاجماع مسموعا
بالآذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب في المصاحف هو
الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا لا نقطع لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت في المصحف
هو الصور والاشكال مفروءا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت
آياته ثم فصلت فاتوا بسورة وهو من آيات الحدوث لا سيما اذا ... ولا شيء منهما متصور في القديم

لان

لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واذا اطلق بعضهم ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون اذ معناه انا اذا اردنا شيئا فليس الا الكن فيكون فهو كن امر وهو قسم من كلامه متأخر عن الارادة
الواقعة في الاستقبال لكونه جزءا له وجوابه انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك
على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص
التي هي من صفات الحروف في سمات الحدوث وعلى مدلوله الذي هو القديم والاطلاق هذين اللفظين عليه
ليس مجردا لانه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله
بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن
مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم واختلفوا هل هما اسمان
المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله فيه حتى ان ما يقرأه كل احد سواه مثله لا عينه والاصح
انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ نفسه لا مثله وهكذا
الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار
تعين المحل وكل واحد ما يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة
فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار حجة الاسلام الامام انه سمع كلامه الازلي
بلا صوت وحرف كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود
حتى الذات والصفات لكن سماع ما عدا الصوت والحروف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمع بحروف وصوت
من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن
سماعنا وحاصله انه اكرم موسى فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ
ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع حسب لا يتصادق على
البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فان ما من المكتوب في كل مصحف
والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فاعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام
هو المخترع في لسان الملك فاعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس في لسان او قلب ولا
في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومعنى القول بحلول الكلام في لسان او قلب او
مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم الدال
على المدلول وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع في مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في
بعض الكتب وكتبته الثالث انه كلام الله تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي
كثير في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة
ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال على الله لما سيأتي والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف
بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة

والاوهام ويحقق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظ بعيد جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره
انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه تعالى يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك
فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك
سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم العليم تعالى وتقدس واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه تعالى
في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود
الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم ممتنع قلنا هو انه امر واحد يعرض له
التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو في نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو كان الخطاب
المعدوم وامره في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي
اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي صلعم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص
خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا
والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور
وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعنى
انه ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا الخامس ان الامر لو كان
ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام
لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا آنفا فلم يختص بكلامه موسى ع بالطور وهو باطل اجماعا وجوابهما
ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله واختياره فيتعلق الامر
بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى ع في الطور وبهذا يخرج الجواب عن قول
آخرهم وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون
المامور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الوجه يسهم الرامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح
العقليين ليمنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المص مذهب المعتزلة واستدل
على انه تعالى متكلم بان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن
فيصح اتصاف البارئ تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به
نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال فان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما
في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاس   والمتكلم
من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى
لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا نعلم اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا
الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات البارئ تعالى لا يجوز ان يكون
هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل

كلمة مسبوق بالاولى مشروط بانقضائه فيكون لاحقا للاول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء

لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه

بذات البارى تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذى يسمى بالكلام

النفسى فان من يورد صيغة امر او نهى او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد فى نفسه معانى يعبر عنها

بالالفاظ التى نسميها بالكلام الحسى فالمعنى الذى يجده فى نفسه ويدور فى خلده ولا يختلف باختلاف العبارات

بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع ليجرى على موجبه هو الذى نسميه

كلام النفس وحديثها وانكره المصنف وقال والمقالة اى الكلام النفسى غير معقول وقد شرحناه فى مبحث المسموعات

فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه وللمصنف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى محصلها ان لفظ المعنى يطلق

تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب

منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو

الكلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه

من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين

بالضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ

كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى

الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف

مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ

مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة

الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان

كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام

الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرة

المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التى ذكرها ملزم على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ هى التى ذكرناها

فى الوجهين الاول والثانى من وجوه المعتزلة والجواب عنه ما ذكرناه فلنذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتى المصحف

انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلاما نفسيا بمعنى انه ليس صفة

قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية وهو من مصنوعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده فى لسان

الملك او فى لسان النبى او اوجد نقوشا دالة عليه فى اللوح المحفوظ فلا يثبت الكفر فى شىء بل هو مذهب اكثر الائمة

فلا ينبغى ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو فى التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث

دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة

فى الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض وانتفاء التالى يدل على بطلان المقدم اتفق المسلمون على ان الكذب فى

القول فى ان الله تعالى صادق

كلامه تعالى اما المعتزلة فلوجهين احدهما ما اشار اليه المصنف اولا وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال
دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا آنفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها
قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني
انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب
وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا
يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا يلزم ان نكون نحن اكمل منه
في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا وكذبه تعالى قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة
قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه
في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل
وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصد بذلك الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه تعالى
في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم عين
مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص في صفته تعالى
الثاني انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل
لذلك الكذب في الاخبار وزوال ذلك الكذب وهو ظاهر فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع
الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل
على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال ان الله تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل
لذلك الصدق ولكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء
لا على ما هو عليه نقص فلما كان رجوعا الى الوجه الاول وقيل هذا الوجه ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي
صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي
راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا آنفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكر
من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدوث صفة اللفظي
اعني حدوث كذبه لكان اولى وتقول العقول احرى الثالث وهو معتمد الاصحاب لدلالته على الصدق في الكلام
النفسي واللفظي معا ولبرائته عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة
المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته تعالى لما كان
الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمر الوجود ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى
يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم
به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر ولان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا
عبارة عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في آن الحدوث فيتصف بالحدوث دون البقاء وبعد الوجود

الوجود

الوجود بعد الحدوث اقول حاصله ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد
العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المصنف واشار اليه بقوله ونفى الزائد واستدلوا عليه
بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني و
ثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس بنفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود
لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني
لكان لزوم المحذور اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض عليه صاحب الصحائف
بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ثابتة من الذات ولا امتناع فيه كالارادة فانها تتوقف على
العلم والعلم على الحيوة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات اقول فيعود الى
الوجه الاول اذ لا يدعى تمامه من ان البقاء وجود خاص بها في المقدمات مستدرك وثالثها ان الذات لو كان
باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الاخر
وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما
الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون
مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه
واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات مح لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها
ان البقاء لو كان صفة زائدة على الذات فانها كانت باقية بالبقاء ويتسلسل فان قيل هو باق بالبقاء
لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه حتى يتسلسل قلنا فح يجوز ان يكون الباري تع باقيا ببقاء هو نفسه وفي نفي الشريك
وجوب الوجود بل على نفي الشريك في الوجوب لانه لا يمكن تعدد الواجب الا بالتعين الذي به الامتياز فان كان التعين
المهية الواجبة او معلولا لها او لازما لها فلا تعدد وان كان معلولا لامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع
احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين
لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق هو عليه فان المهية الواجبة اريد بها في اول شقي الترديد
مفهومها وفي الاخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس المهية الواجبة فلا تعدد
ان اريد بالواجب فيه ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان يكون تعين كل واحد منهما
نفس ذاته فلا تعدد … وكذا قوله وان كان معلولا لامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم
ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معلولا لامر منفصل عن مفهوم الواجب الصادق على ذات الواجب
فلا تعدد ولا تنافي لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح يكون [illegible] في الجواب ولم
لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان
لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون
الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب

والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب وان كان التعين بالوجوب فكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعلق الواجب لان التعين المعلول
لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب الا مع ان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات
لاستحالة الاحتياج في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر اقول قوله لزم تقدم الوجوب على
نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب غير ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور
الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب التعين وايضا
قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا
لزوم بينه وبين الوجوب قوله بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا نعم وانما يلزم لو لم
يكن هناك تعين آخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب
او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعلق الواجب ممنوع قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا نعم
لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعلق وهو واضح وجوب الوجود يدل على نفي المثل اي ان الواجب
لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سبق
لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم سابقا ويدل على نفي التركيب ايضا بمعنى نفي التركيب من
الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران
والسقف لما سبق ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنيا ولا خارجيا وعلى نفي الضد ايضا لان الضد يقتضي المشاركة
في الموضوع معاقبا والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا بمعنى ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان
الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان
الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب
يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فهذا الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقدير
يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج
الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر آخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا
استغناء المكان عن المتمكن في الوجود ممنوع قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا لو لم يكن المتمكن هو الواجب
كما في فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات وهو باطل او
في البعض من الفاسدة وامّا ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب
الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل
هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا آنفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما
وقد بيّنا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة ان يكون الواجب عرضا فاما ان يستحيل

مكون جوهر لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او يصير وح يكون جسما وكل جسم مكون
حادث لما بينا من حدوث الاجسام ومركب فيلزم حدوث الواجب وتركبه وتعلى بنفي الحلول لانه لان
الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا ان حل في شيء فحله ان قبل الانقسام
لزم انقسامه بانقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء او لهذا الابيات كونه الا في حيز
وذهب بعض المتصوفة الى انه يحل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى فان ارادوا بالحلول هذا
المعنى فقط وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور معناه وتدل على نفي الاتحاد انهما
ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اولا لحقهما من وجوب وجوب الوجود لاثنين لا يخفى على المتامل وقال
بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان انتفى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة
هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا نسلك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن
نفيه ولا اثباته الا بعد تصور ما هو المراد وتدل على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني
وكل منهما ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام وتدل على نفي حلول الحوادث فيه انه اتفق الجمهور
على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحوادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب
والاضافات الحاصلة بعدما لم يكن ككونه رازقا لعمرو والمولود عن زيد ... بالصفات الحقيقية
المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث فجائز اعليه واستدلوا عليه بوجوه الاول ان لو جاز
اتصافه بالحادث لجاز اتصافه فيما علمه هو باطل بالاجماع ووجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان
الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف
الواجب به للاجماع على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال
نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان
يتصف بما نوع كمال تتعاقب افراده بغير نهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق
على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لا يستمر كمالا
مناسبة ولا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل وهو محال اول الملازمة ممنوعة والثاني هو المعتمد عند الحكماء
ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض عليه بان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فا
لكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد به التغير في الواحد او التاثر والانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون
الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بشرط كالسيف مثلا حقيقة الافراد مشروطا
ابتداء كل بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه تعالى لو اتصف بالحادث لزم جواز اتصافه بالحادث
لو يصف ... هو باطل ضرورة ان الحادث ما لم يزل والازلي ما لا اول له ووجه اللزوم انه يجوز الاتصاف
بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالنبي في الازل يقتضي

وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الازلية جواز الاتصاف
في الازل بمعنى ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الا ازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان
يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان الحق جواز ازلية الحادث بمعنى امكان
ان يوجد في الازل لا ازليته جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان فاعليته لايجاد
العالم متحققة في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده لا يمكن ان
يوجده في الازل ومعنى الكلام ان بعض الحادث يشترط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل
الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد
الحادث حادث لانه يمتنع الخلو عن الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم
جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد
ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان
او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث
انما هما من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقنا على العدم
باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور
زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم
فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واحتج الخصم
بوجوه الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر
وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات له تعالى بذاته وايضا الحادث يتعلق بتلك الصفات والتعلق
اضافة توجد بوجودها الثاني المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف
القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلبي لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة
الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح خصوصية الصفة القديمة المخالفة لخصوصية الصفة الحادثة
فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار
خالقا للعالم بعدما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدثت صفة
الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير
ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا
نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة به تعالى وان انكروه باللسان
فان الجبائية قالوا بان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريد به والكاره هو حادثتان في ذاته

وكذا

قال المصنف ونفي الرؤية [illegible] يدل على ذلك من جهة السمع فان روايات الأصحاب عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام متظافرة على نفيها ومن جهة [illegible]
وادعوا ان الكنه تعالى [illegible] قوة عقلية [illegible] وحسية في قوة حسية [illegible] ادراك القوة الحسية دون القوة العقلية
[illegible] عن العقل [illegible] ان الكلام ليس [illegible]

وكذا السامعية والمبصرية بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية
يثبتون السمع وهو اما يرجع الحكم القائم بذاته تعالى او امتناعه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والقلانسي
قالوا بوجوب الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى وآخر باب التغير في الاضافات وهو جار كما
ذكرنا آنفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحي وحقيقية ذات اضافة كالعلم
والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم
الاول قط ويجوز في القسم الثالث مط واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه
اول الادلة المذكورة لو تم لدلت على امتناع التغير في صفاته مط اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى
مع عموم الادلة خطأ . ويدل على نفي الحاجة ايضا بعين واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف
عليه وجوده الى امر غيره اذ الامر لا يكون واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مط بعين سواء كان جسمانيا او عقليا وان
الواجب تعالى لا يتألم لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافي والله تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له
اذ الشيء لا يكون منافيا لنفسه ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وقد مر انه يستحيل على واجب
الوجود تعالى وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم
من حيث انه ملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات
وادراكه اقوى الادراكات فيجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول
بذاته تعالى واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملائم فممنوع وان اريد انها
حاصلة للشيء عند ادراك الملائم فربما يحصل للشيء ادراكا دون ادراك بعض فانما يحصل لنا [illegible] والمعاني
والاحوال والصفات الزائدة عنه تعالى بعين وجوب الوجود يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان
لله تعالى معاني قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحياة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم
فانه قال ان لله تعالى احوالا هي العالمية والقادرية والمريدية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا
للطائفة من المعتزلة فانهم قالوا ان لله صفات زائدة في الاعيان وانما قلنا بنفي هذه الامور كلها لان
وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان
كانت ممكنة لذواتها فالموجد لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد فاعلا وقابلا وهو باطل وان
كان غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد فاعلا وقابلا وكذا وجوب
الوجود يدل على نفي الرؤية ذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن
المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع العقلاء فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته تعالى في
الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام
العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي
وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين

قوله ان ادا نفتح العين تحقق ... اقول هذا الكلام ظاهر انه يدل على ان الروية هو الادراك بالالة الناظرة بعد العلم الحصولي بمعرفة المرئي بحد او برسم والقطع
ان الروية هو الادراك بالناظرة ... هو المشهور بين المشهور والمذكور في المواقف ... البراع ... او النظر الى الشمس ... قد ... اعمضنا
العين ... بعلم الشمس علما جليا ... الحالة ... الى الروية ... الحقق ... كلام العلامة

كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الروية ولا يتعلق
في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق
بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا وليهم على الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية عن موسى قال رب ارني
انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما
ان موسى سأل الروية ولو امتنع كونه مرئيا لما سأل الروية لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعها او يجهله فان علمه
فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما
وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة
والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الروية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن
لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال في نفسه لا يقع على شيء من التقادير واعترض على
الاول بوجوه الاول ان موسى لم يسأل الروية بل عبر بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم
على اللازم شائع سيما استعمال الرأي بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب
بان الروية وان استعملت بمعنى العلم لكنها هنا يمتنع حملها عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان
النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الروية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عالما
به ضرورة مع انه مخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا
للسؤال لان قوله لن تراني نفي لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف
والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آياتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب لا يطابق السؤال
لان قوله لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية آية من آياته واما ثانيا فلان اندكاك الجبل من اعظم
آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية واما ثالثا فلان الآية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف
يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى انما سأل الروية لسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها
لكن قومه قد اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسأل ليسمع ويعلم قومه امتناعها واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث
لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال
باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى الى زجرهم الى سؤال الروية ولعل في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لجواز
ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان يجوز
الروية نظاما كفر عند اكثر المعتزلة ولا يجوز لموسى تاخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا
الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين
بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الروية من غير طلب الرؤية ومشاهدة لما جرى من الاحوال والاهوال وان لم يصدقوا
الطلب الجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى وقد قدمنا انهم كانوا مؤمنين لكن لما لم يعلموا
مسألة الروية وطنوا جوازها عند سماع الكلام فاختار موسى في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله

يكون

لتكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سالها
لنفسه لراه لعلو قدره عند الله تعالى الرابع ان سؤال الرؤية مع علمه بامتناع الرؤية لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل
العقل والسمع كما في طلب ابرهيم ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسئلة
الرؤية فيجوز ان يكون لاستغراقه في سائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى يسئلوها
منه وطلب العلم او خطر بباله ولكن ما طرا عليه طلبا للحق واخرها الى السؤال لتتبين له حقيقة الحال
اجيب بان التزام جهل النبي المصطفى بما يتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة ممن
حصل طرفا من علم الكلام هي اشد غاية الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني
ايضا انه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا بل حالة السكون لتكون ممكنا بل عقيب النظر بلا تراخ وهو حالة
تزلزله واندكاكه ولا يلزم امكان الاستقرار حينئذ بل انما علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال
السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها
قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بلا مهلة
وان فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى
ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يسمى علية العلة وآخر ما يتوقف عليه
الشيء وما جعل منزلة الملزوم لما علق عليه وايضا الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون
ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظاهر
ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ونميز الطويل من العريض والطويل من الاطول
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء
واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض
الواحد بمحلين وهو ممتنع فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي يتركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة
بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مخصصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها
عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا
تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة
الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد
ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون
الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مبحث العلل
وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق
الالوان في صفة عامة يتوهم كونها علة مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصح ان يكون علة للصحة لانه عبارة
عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف

من العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود ليس الا وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما
تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الباري فيجوز ان يرى وهو المطلوب
اول شمول الرؤية للجواهر تم وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر الفردة مبني على امتناع قيام عرض
واحد بمحلين وهو تم بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل آخر لا بمعنى ان يقوم عرض
واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه
فقد اعترض عليه بوجوه ستة بعد ما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية
لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناه الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى
علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا امر اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا يتحقق الا في الاعتبار لا يكون
متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك
فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية
به وايضا علة الصحة يجب ان يكون محققة حال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان ويلزم
ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد مسد الآخر
فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة
كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الامر الواحد لا يعلل
بالعلل المختلفة انما هو في الواحد الشخصي ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات
الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشبح ولا ندرك له الا هوية ما من غير ان ندرك
كونه عرضا او جوهرا فضلا عن ان ندرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا او سوادا او حمرة
بل ربما نرى زيدا فان تعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما
فيه من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا
في التأمل فعلم ان متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة
صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري
كمفهوم المبهم والخفي فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو
خصوصية ذاته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة
وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال
الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة
رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجب
مانعة عنها ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها امر ضروري بل لا معنى لصحة الرؤية
الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا

لاشتراك بين الواجب وغيره كيف وقد صرح مشايخ الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الآمدي
بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتم
وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما يسلمه وقال بعض المحققين
مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي ادعاه انما هو بين الوجود ومعروضه
ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية
بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية
يناقض دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل
ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والعلم والقدرة
والارادة وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية
بناء على جري عادة الله تعالى بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد آخر وهو ان يكون المرئي
من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول
من اصحابنا من التزم ذلك وقال ان المرئي هو الوجود فقط واما الابصار باختلاف المختلفات بل نعلم بالضرورة
وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها النقض بالصحة
المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية
الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ العلة ما يتحقق عند الوجود
وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح فيها علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية
انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي اذ لو كان تعلق الرؤية
بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كان تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه
مخلوقا يقتضي كونه مما لا يتحقق له في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من هذا انه
سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له غير ان تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات
الخارجية والا فصحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا
يقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية
وصحة المخلوقية اذ كل ما يأتي في هذه يأتي في تلك وبالعكس ثم ان سلم ورود النقض باحديهما واجاب عن الاخرى
وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالف على وقوع الرؤية وكون الآية
والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رض
واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى
الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى
الرؤية ويستعمل بالى فالنظر في الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية اعترض عليه بوجوه الاول انا

ان منتظره وسوقه لتعليه ولهم ومحزه الهم ويصبر حتى يأتى المطلوب بدون رصد ويرقبه بعينه و ...
وان يكون النبي ... وعمره ... لا ... ثم ... واموا ... الى بالانتظار
ثواب الآخرة ورضوان ربهم وبعد ... ان ... منتظر ...
... ان يقول ... او يعني ... ثم والم اعظم هو الانتظار و

ان لفظة الى صلة للنظر لا هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية تعيز بربها منتظرة وكون
فالنظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن
المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشتمل على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اى منتظرات لانها ترتقب النصرة والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون
سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال واجيب عنهما بان
انتظار النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار موت احمر فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان سوق الآية لبشارة المؤمنين
وبيان انهم يوم يشتد فيه غاية الفرح والسرور وعلى ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في
غرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول
والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند
المحققين ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى في الاول ينظرون هلاله كما يرى الظماء ماء وحيا
بعد الاشتياق ولا يمنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال اما الثاني فيحتمل
الموصول بالى على غيرها وفي الثالث بناظرات الى جهة الله ثم وهي العلو في العرف ولذلك يرفع اليه
الايدي في الدعاء او ناظرات الى آثاره من النصرة والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله ثم لنصرة
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اشياع مسيلمة
الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة الكذاب وعلى
هذا فالجواب عنه ان السالف يرون سجاله وجواز استعمال النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر آنفا الثاني ان
النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لانها مما لا يتصف به الرؤية من التسديد والتشزر والازورار
والرضا والتحير والذل والخشوع وشئ منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب
الحدقة نحو المرئي ولتحققه مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان
تناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشئ غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان
الى والنظر لا ينظر اليه لرؤيته وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقوله تعالى ترىهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها لوجودها في الاعمى بدون الرؤية ولا يلزم منها ولا من تقليبها بل الرؤية عادة
مصاحبا للتحديق فجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اى الى ثواب ربها على ما ذكره
علي وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الحقيقة في الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد
استعمالاته ولهذا جعل في تقليب الحدقة ولكن لو نظرت الى الهلال فلم اره فلعلها لم يصح بقوله من العرب
بل لو نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا لو لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رأيت الهلال
ولو سلم فمحمول على حذف المضاف والتوافق من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب
الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لا على الاشياء

لي

التي يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله وجنته وآثاره ولا قرينة هاهنا تعين المراد فالتعيين تحكم لا يقال لعل فوت

المضير الحنان الجار المتعين وصه وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث جعل الكفار وخصهم بكونهم محجوبين

فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنها قوله تعالى

للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسرها جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما

سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل وان قيل الرؤية اجل الكرامات

واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي الجزاء بالاعمال الصالحات

والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي

عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقال اذا دخل اهل الجنة

الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد الله تعالى ان ينجزكموه فقالوا

ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون

الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر اليه ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر

الى جنانه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ

رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث

الا انها آحاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها اما

العقلية فمنها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على

اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى محال وايضا الانطباع لتحديده واختصاصها بالجسمانيات فيمتنع بدونه وان

امتنع الحصر خصوصا في الغائبات ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة

في حق الله سبحانه وتعالى لتنزهه عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائبات فان الاشاعرة جوزوا رؤية

ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت رؤيته لدامت لكل سليم

الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالنص والثاني بالاجماع

والنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرائط عدة باعتبارها اوجبها

يجب الرؤية معها ويمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا سلامة الحاسة وكون

الشيء جائز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفيا في رؤية الله تعالى ولم يشترط شرط آخر يعني لزم

ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك

سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه الآن ولا نراه في الآخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة

قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة محققة والتي من قبله تعالى لا تتصور

فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى فاما ان يكون للذات او لصفة لازمة لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جازت

رؤية الله تعالى لجازت في الحالات كلها واحسن ما قيل ولكن يجوز ذلك سفسطة اذ ادعاء التجويز حكم العقل

بأنه من الأمور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال هو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وإن
أريد به تجويز العقل وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فإن انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية
كعدم صيرورة أواني البيت أناساً فضلاء عالمين بأشكل العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما يخلق
الله فيه العلم الضروري بانتفائها وإن كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم المدعى بعدم الجبل
المذكور مبنياً على العلم بأنه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لأن الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه
المسألة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولأنه يجر إلى أن يكون ذلك الجزم نظرياً مع اتفاق الكل على كونه
ضرورياً بل نقول قد يتحقق شرائط رؤية شيء بأجمعها ولا يرى ذلك الشيء كما نرى الجسم الكبير من البعيد
صغيراً وما ذلك إلا لأنا نرى بعض أجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر أنه لا يجب الرؤية
عند اجتماعها لا يقال أبعاد تلك الأجزاء عن البصر مختلفة فلا يرى ما هو أبعد لأنا نقول هذا التفاوت لا يزيد
على مقدار قطر المرئي أعني طول الامتدادات الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الأجزاء لأجل البعد
وفرضنا أن هذا المرئي زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب أن لا يرى أصلاً لكنه يرى فلا أثر للبعد المذكور في
عدم الرؤية فإن قيل لا يلزم من رؤيتنا جميع أجزائه أن نراه كبيراً وإنما يلزم ذلك أن لو كان صغر المرئي وكبره
بحسب رؤية الأجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما تبين
في علم المناظر وقال صاحب المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركب الجسم من أجزاء لا تتجزى إذ على هذا التقدير لو
نرى الأجزاء كلها وجب أن نرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريباً أو بعيداً وذلك لأن رؤية كل منها أو
بعضها أصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو أصغر منه ورؤية كل من الأجزاء أكبر مما هو
عليه بمثل أو أزيد منه يوجب أن لا يرى الأصبع إلا أصبعين أو أكثر من ذلك وهو باطل قطعاً ورؤيته أكبر بأقل
من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها أكبر بمثل يوجب ترجيحاً بلا مرجح فوجب أن يرى
الكل على حالها فلا يتفاوت في الصغر والكبر فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض ولعله
منها قوله تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدل على الانتفاء والتمسك به من وجهين أحدهما أن إدراك البصر عبارة شائعة
في الإدراك بالبصر إسناداً للفعل إلى الآلة والإدراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين أو تلازمهما
والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق بإجماع أهل العربية
والأصول وأئمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد أخبر بأنه لا يراه
أحد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب أن اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق
كما ذكرتم كان قوله لا تدركه الأبصار موجبة كلية وقد دخل عليه النفي فرفعها رفع الإيجاب الكلي ورفع الإيجاب
الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الأبصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان المعنى لا تدركه
بعض الأبصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الإثبات
للبعض الآخر والآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الأبصار وأن مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم

ملازم عموم في الاحوال والاوقات فيحمل عليه نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمناه لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر
هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول
مأخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركته لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركته بصري وما رأيته
فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها قطعا او نقول الادراك بالبصر
هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى
فان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالنظر في الدنيا وتسمى رؤية تحصل لنا
تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة فانها امر تعالى تمدح بكونه لا يرى فاندرج في اثبات
المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا
من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب انه تمدح
حجة لنا على ان المعنى ليس هو الرؤية بالمعنى السابق منه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين الذين ذكرناهما اعني
الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث والنقصان
وذلك في الاول ظاهر واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالتجربة وانما
رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا بواسطة الآلة بل بمحض عناية الله تعالى على عباده فلا نسلم انها نقص
ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا وسماه
ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم
تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله
جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به
سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات
وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض
حكاية عن موسى تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن او
عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال بعض السلف
من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل هل رأيت ربك فقال نور انى اراه
واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم
يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه
ابدا اي الموت فانهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمهم من وراء
الحجاب وارساله تعالى اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا

وان الرؤية هو اتصال الرؤية بغيره ابتداء لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيًا قد يكون حال الرؤية فان الوحي
كلام يسمع بسرعة والمصنف ذهب الى انه لا يمكن ان يرى حصل ذلك من وقوع وجوب الوجود معنى ما ذكرناه في احتجاج
المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من
وجهي احتجاج الاشاعرة بالآية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من
الاعتراضين اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نسلم ان النظر بمعنى الرؤية بل
هو بمعنى الانتظار والى واحد الآلاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التأويل اشارة
الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار
المحل المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان
الرؤية بالآية الكريمة وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات
التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها
وهو انا لا نسلم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى
ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزائد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي الامور المذكورة يدل على ثبوت
هذه الامور التي نذكرها الآن منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود لو كان مستعيضا
بافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان
لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر
اليه لانه منه او مما هو منه ومنها التمام لان التام هو الذي حصل له جميع ما من شأنه ان يحصل له وواجب الوجود
كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوق التمام اي فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شأنه ان يحصل
لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل
على انه حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه خير وذلك
لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد سبق ان وجوب الوجود يقتضي ان
يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الواجب هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها الحكمة
وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها
التجبر لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي
الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها
القيومية لانه هو القائم بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات واما السرمدية والوحدة والقدم والرحمة والكرم والرضا
والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعني ان السرمدية راجعة الى المقدرة والوحدة الى الوجود والقدم الى البقاء و
الرحمة والكرم والرضا كل واحد ارادة مخصوصة والتكوين لفعل اثر اوراء القدرة والارادة وذهب

الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان البقاء صفة مغايرة للقدرة والبصر صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن
سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية
الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما
على كون الحادثات اعني وجودها والمراد من التكوين والايجاد والتخليق والخلق واحد والجواب انه عبارة عن القدرة لان القدرة ان اثرها
غير التكوين والعقل لا يستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصفة هي
الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل الامكان يعلل القدرة به وهو هذا
معنى ذاته ممكن وذلك غير معلل لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور موجودا لا
صفة وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد الصفة التي حصل بها اثر
القدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه فهذه الصفة هي امكانه الذاتي
التي لا يمكن تعليله بغيره واما الصفة الاولى فهي باعتبار الى الفاعل متعلقة بالقدرة فان القدرة هي
التي باعتبارها صح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من مخصص
متعلقة به اي بذلك الطرف وحينئذ فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين يصلح اثرا للقدرة
واما ترجيح احدهما بعينه على الآخر فهو مختص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف فلا حاجة الى صفة للتكوين
غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

الفصل الثالث في افعال الله تعالى الفعل

المتصف بالزائد اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث اولا الثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن
او قبيح لانه اما ان يتعلق بفاعله ذم اولا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما والحسن اربعة اقسام
واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح اولا والاول واجب ان استحق
تاركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق تاركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن
الاشياء وقبحها هل انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما العقل ام لا فذهبت المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو
العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف
مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة وليس له ان يعكس القضية
من عند نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلفت حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان
او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل من حسنه او قبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل
في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل ورود الشرع يكشف عنه
الشرع كما زعمت المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع
القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ
من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع
فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص

قوله الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته اذ المراد بملاءمة غرض الفاعل ومنافرته غرضه فكل فعل وافق غرض الفاعل كان حسنا وكل ما خالفه
كان قبيحا كالامر هو ابه وقوله فان قتل زيد مصلحة لاعدائه معناه ان قتل زيد اذا وقع بسبب اعدائه كان حسنا واذا وقع من اوليائه
كان قبيحا الا ان قتل زيد من فاعل واحد يكون حسنا بالنسبة الى اعدائه وقبيحا بالنسبة الى اوليائه حتى يكون منافيا لما نقلنا من التصريح
بكون هذا المعنى عقليا متحققا فان هذا المعنى متحقق في افعال الله تعالى ايضا على ان المراد بالغرض هو المصلحة والمفسدة ذلك

والحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع
شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها
وان مدركه العقل الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك
لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا
عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث ما تعلق به مدح فاعله وثوابه او ذم فاعله وعقابه فما تعلق
به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما
لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح
والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس
شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها
ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية
لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة
من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان
ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه
الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين
الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورة او بنظر ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال
وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية
توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من
تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة
في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة
وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل
لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع
اقول ذهبت المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها ان العلم بحسن الاحسان
والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف
بذلك منكر الشرائع ايضا ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير شرع ولهذا الوجه اشار المصنف بقوله للعلم
بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى
الملاءمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا فيه انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع

فيهم وثانيهما انه لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه
وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه موقوف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن
وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار المص
بقوله ولا نثبتهما مطلقا لو ثبتا شرعا والجواب انا لا نجعل الامر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل
نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وثانيهما لو ثبت
الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه
كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة
وقبح الاحسان باحد المعنيين الاولين والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور
جواب اعتراض يمكن ان يورد وبيانه لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان
الواحد نصف الاثنين لكن الثاني باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت
في تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين
تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والثاني باطل فان
الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير
الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انقاذ النبي اقبح منه فيلزم
ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض
لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني انه
لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العبد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باتفاقكم وبيان الملزوم
ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى
فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن وان لم يتوقف فعله على مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر
عنه اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه
الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح
هو الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص فيصدر الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بحقيقته
فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على امتناع
القبيح عن افعاله قد اجمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة
من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو
قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله مستغن عن غيره فيما كان او حسيا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد
علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته تعالى عليه لعموم القدرة ذهب الجمهور الى انه
قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق

من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح
مع العلم بقبحه لا يصدر عنه الا لجهل او حاجة وكلاهما ممتنع وما يؤدي الى الممتنع ممتنع واجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه لكن عدمه
والامتناع انما هو بالغير لا ينافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض فلا يلزم
العبث لا يلزم عوده عليه تعالى اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فذهب الاشاعرة
الى انه لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو بالفعل ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل
ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما وجوده اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه
بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا للاقدام عليه
بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون
الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم
الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا
له لما مر من العلم الضروري بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يريد والنهي
عما يريد قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن
غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف رحمهم الله مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة
لا الفسق واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما
قبيح وقد دفعنا المنع فانه يتصرف في ملكه كيف يشاء الثاني ان الامر بما لا يريد والنهي عما يريد قبيح وقد دفعنا المنع اذ ربما
لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمامور به كما اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد منه شيئا من الطاعة و
العصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بشيء فانه لا يريده وكذا النهي
واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا
لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة احتجوا عليه وقالوا بعض الافعال مستند
الينا كما سبق وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد
صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم
ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى
والطائع لا يرضى بذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى
الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري
في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا
حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية لعدم
عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا

وهذا ليس بشيء لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية واجيب بانه تعالى علم
عدم وقوع ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة
والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناع او وجوب والضرورة قاضية باستناد
افعالنا الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق
على انها افعالهم لا افعاله تعالى اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل
مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى ان قدرة العبد لا
تأثير فيها بل الله سبحانه وتعالى اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد
فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه
اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب الحكماء
والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار المصنف هذا المذهب
وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد اختيارا الى المنارة
والهاوي منها ويعلم ان الاولين يستند الى قدرته واختياره وانه لولا هما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف
الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة ايضا يقولون ان الفرق بين الافعال الاختيارية
وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تأثيرهما
في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار
وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بها لجواز ان يكون المدار جزءا
من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله
بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح
اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فلانه لا بد
من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى
صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه
لانه اذا لم يجب الفعل جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج
الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي
لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا واجيب عن
هذا الدليل حيث عمم المرجح بمنع لزوم المرجح لجواز ان يرجح المختار احد المتساويين كما في طريقي الهارب وقدحي
العطشان لان الارادة صفة من شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجح بلا
مرجح ولم يلتفت الى ما قاله صاحب ق من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فان الهارب يمكن من سلوك

احد الطرفين وان كان مساويا للآخر او اضعف منه واجاب المصنف عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة يعني

ان القادر هو الذي يمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة اما

بعد وجوب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى

النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى ايضا لا يكون موجدا للفعل بالقدرة والاختيار

فان ما ذكرتموه جار في حقه تعالى بعينه واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة

يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واجبا منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة

فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورده المصنف بانه لا ينفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة

كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف كان عليه

الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان

الدليل وانما سد النقض اذا ثبت عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب المواقف

في هذا الرد نظر فان مال ما ذكره من الفرق بين ارادة العبد وارادة الله تعالى الى تخصيص المرجح وقولنا

ترجيح فعله يحتاج الى المرجح بالمرجح الحادث فمعنى الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك و

توقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا تسلسل

بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارئ

فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى

مرجح آخر فيكون مستبدا مستقلا في الفعل وح لا يتوجه النقض وبهذا الجواب قول يحصل الفرق ان المرجح في فعل

العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا في فعله

والمرجح في فعل البارئ يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله تعالى في فعله وعلى التقديرين

يكون الفعل اضطراريا لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا

والترك معه على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا آنفا فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال

وعدمه وذلك لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المطلوب لان الناقض يدعي لزوم كون

البارئ تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ان ولو وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا

الى مرجح آخر ثم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه

لا باختياره فلا لزوم ثم فبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه اقول ومنها ان العبد لو كان

موجدا لافعاله الاختيارية لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال

بها على علم العالم على علم الفاعل والتالي باطل لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل

كمياتها وكيفياتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين

المبدأ والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها

ولا بالهيئات

ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لسائر الاعضاء عند الانسان بتلك الحروف والكائنة بصوت الحروف والكلمات
بتحريك الانامل مع عدم شعوره بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب
والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها تأتي تلك الصور والنقوش واشار الى
الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع القصد فيكفي الاجمالي يعني لانم ان الايجاد لا يتصور بدون
العلم بالموجد والمتغفلون لعلمهم لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار
لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به مسلم لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل
في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا للفعل بقدرته بالاستقلال فاذا فرضنا انه
اراد تحريك جسم في وقت واراد الله سكونه في هذا الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة
او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي
لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو الاستحالة
واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير
تفاوت واجاب عنه المص بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المذكورة يقع مراده تعالى لكون قدرته
اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل
يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها يتعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحادث مخالفا لفعله
في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تأثير للفاعل فيه
بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا للفعل بنفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح
لتعلق الايجاد بفعله بنفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المص عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان
امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب غيره وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة
اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على
ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا
بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المص عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال
لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة
لكن لا بسبب عدم وقوعه تحت القدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان
موجدا لافعاله لكان بعض افعاله الخير من فعله تعالى لان الايمان من فعل العبد وخلق الموذيات من فعل الله تعالى
ولا شك ان الايمان خير من خلق الموذيات واجاب المص عنه بقوله ولا تشترك في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى يعني
ان الشركة في الخيرية انما تكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجتمعون على صحة الشكر لله
بل وجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر الغير على فعل
نفسه واجاب المص عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان

بل على اقداره وتمكينه وتوقفه على تحصيل الاسباب والسمع متأول ومعارض بمثله بعون الله الدلائل السمعية
التي يتمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا ما غير مخصوصة بكون البعض منها دون بعض مثل الورود
بلفظ الخلق لكل شيء او لفعل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او نحو ذلك من الوارد بلفظ الخلق لكل
شيء نحو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه
خالق لبعض الاشياء كما قال البعض لان كل حيوان عند المخالفين كذلك فلا يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال
العباد وكذلك قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله انا كل شيء خلقناه بقدر وبه لا اله يحصر
قوله تعالى هو الله الخالق والحصر فقط اذا كان هو ضمير الشأن او ضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة
فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة من غير الاشارة لم يجز ان يكون الحكم
عائدا اليه تعالى اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ويلزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى
انه الخالق لا غيره ولفعل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم
او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير احتج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي
والعقائد والخواطر بكونه تعالى خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت الملزوم اعني الخلق وفي اسلوب
الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا استدل بالآية على عدم
كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل
قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعلنا مخلصا وبلفظ الفعل قوله
تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله يريد الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها
هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بغير ما ذكر وقوله تعالى قل كل من عند الله
وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الله
الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بقدر الله تعالى ومشيئته فجميعها
متأول وقد ذكر العلماء تأويلها في المطولات ولها تأويل عام وهو ان الفعل يجوز ان يسند الى ما له مدخل
في الجملة ولا شك ان الله تعالى مبدأ لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا صح اسناد افعال العباد
اليه واما الحصر عليه تعالى كما تدل عليه بعض الآيات فيحمل على الادعاء لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب
لما كان منه تعالى فكأنه هو الفاعل لا غير ومعارض بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم وارادتهم
وهي ايضا انواع منها الايات التي في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل
صالحا فلنفسه وليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا
مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون
والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى
كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن

والخلق كقوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير والإحداث كقوله تعالى
حكاية عن الخضر حتى أحدث لك منه ذكرا والإبداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وأمثال ذلك كثيرة في القرآن
والجواب بعدما ثبت بالدلائل السابقة أن الكل بقضاء الله وقدره وجب حمل هذه الألفاظ مجازا عن التسبب
أو جعل هذه الإسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الأفعال هذا على مذهب الشيخ فإنه يصح على حقيقته والخلق
فإنه بمعنى التقدير وأما على رأي الإمام وهو أن مجموع القدرة والداعية مؤثرة في الفعل وذلك المجموع مخلوق لله
من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا إشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ
الكفار والعصاة وأنه لا مانع من الإيمان والطاعة ولا ملجئ إلى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس
أن يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك أن لا تسجد وما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم
تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وأمثال ذلك كثيرة في القرآن ومنها الآيات الدالة
في القرآن على أن فعل العبد بمشيئته وإرادته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء
منكم أن يتقدم أو يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا والجواب عنها ما مر في أن أفعال العبد بإرادة الله
لكنها موافقة لإرادة العبد بطريق جري العادة فلذلك ربت عليها وأما على رأي الإمام فالجواب ظاهر وهو أن فعل العبد
بمشيئته ومشيئته بمشيئة الله تعالى لقوله تعالى وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الأمر والنهي والمدح
والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للإنذار والاعتبار والجواب عنها ما مر أن هذه كلها باعتبار الكسب
الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة على إسناد الأفعال إلى العباد إسناد الفعل إلى فاعله وهو أكثر من أن يحصى
ولنذكر من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة إلى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة
والناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع أن هذا ليس من المتنازع في شيء والنصوص إذا تعارضت لم يصلح شيء منها
حجة في المسائل اليقينية وأنه وجب الرجوع إلى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لأن الشواهد
العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها أنه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والأمر والنهي والثواب
والعقاب وفائدة الوعد والوعيد وإرسال الرسل وإنزال الكتب والفرق بين الكفر والإيمان والإساءة والإحسان
وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق إرادته
وما يقع لا باختياره وعلى وفق إرادة غيره مع أن التفرقة مدركة بالوجدان لأن الكل مخلوق لله تعالى
من غير تأثير للعبد فيه والجواب أنه إنما يرد على الجبرية النافين لقدرة العبد واختياره لا علينا من جعل
فعله متعلقا بقدرته وإرادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وإن كان بخلق الله على أن المدح والذم
قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر العرائض وإن الثواب
والعقاب لما كان فعل الله وتصرفا فيما هو حقه تعالى لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يتوجه لم خلق الله الإحراق
عقيب مس النار وإن عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه أخر
ومنها أن من أفعال العباد ما هو قبيح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها أن

فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصده وداعيه وجوداً وعدماً وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق
العبد وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء فلا يتصف بالأكل والشرب
السم ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها فلا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد
العبد لا يكون في الوجوب والامتناع تابعاً لارادة العبد لجواز ان لا يحدث عند ارادته ويحدث عند كراهته واجيب بان
ما ذكرتم بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل يقع بارادة العبد كما للحدوث والعيب
فمنقوض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بمشية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة
العبد بطريق جري العادة ومنها انه لو كان الله تعالى خالقاً للافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا معنى للكاتب
الا فاعل الكتابة فيكون كافراً ظالماً فاسقاً آكلاً شارباً قائماً قاعداً الى ما لا يحصى واجيب بان مثل هذه الاسامي
انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى ان كثيراً من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وما
لا يتصف بها الا المحال نعم لا يصح هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى
لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ما ترتب ورأوا
ايضاً ان الفعل المترتب على الآخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلاً فلم يمكنهم اسناد الفعل المترتب
الى تأثير قدرتهم ابتداء لتوقفه على القصد فقالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر نحو حركة
اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال
عندهم تنقسم الى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد التي
حدثت بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل
العبد كالمباشر اولا فذهب المعتزلة الى انه من فعله كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى
واختار المصنف مذهب المعتزلة وقال يحسن المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا يحسن الذم على المتولد من افعاله
يقتضي العلم باضافته اليه وقالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لا بعد سببه
اعني الفعل الذي ترتب هو عليه بحيث قالوا غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون بحسب
السبب والوجوب بحسب السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافياً لكونه مقدوراً
في القاء الصبي عليه لا على الاحراق جواب اعتراض ربما يورد على دليل المعتزلة فيقال ان حسن المدح والذم لا يدل
على اسناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا فانا نذم على القاء
الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان
الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من رعاية العادة وعدم استعصائها والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق
الفعل لزم المحال والالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقاً فذاهب فيما بين اكثر اهل الملل ان
الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال
الله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن وقال الله تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون افعالنا

القول في بيان معنى الإضلال وبيان تحقيقه

القضا يحلو قوله وهو نظ عبد العبد ... وان كان المراد بهما الايجاب في الالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه وقوله تعالى فلما قضينا عليه الموت فيكونا لو لتشبيها بالقضاء والقدر دون الواقع وهذا معنى قوله
صح في الواجبات وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض الآية وقوله تعالى الا امراته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبنا في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع
الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مطلقا وقد نبه عليه في حديث الاصبغ اشارة الى ما روي ان اصبغ
بن نباتة روى ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام كان بقضاء
الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله
وقدره فقال الشيخ اعند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم
في مسيركم وانتم سائرون وفي مصيركم وانتم مصيرون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان
كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن
ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيئ ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان
وشهود الزور واهل العمى عن الثواب هم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا
وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما
بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا
الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلى قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فظاهر هذا
الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فايراده للتأييد محل تأمل والاضلال اشارة الى خلاف الحق و
فعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل له والاولان منفيان عنه تعالى يطلق الاضلال على معان ثلثة
الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابل له يطلق على مقابلات
المعاني الثلاثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين
منفي عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الثالث فيجوز ان يسند اليه تعالى ما المعنى الذي ورد
في الآيات من اسناد الاضلال الى الله هو المعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل الله
فما له من هاد وقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيرا ونحو ذلك واما الاشاعرة فالاضلال
عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى
هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب غير المكلف
قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتجت الحشوية بوجهين الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ع ولا يلدوا الا فاجرا كفارا و
الكافر يعذبه الله تعالى والمصنف اجاب عنه بقوله وكلام نوح ع مجاز فانه سماه فاجرا كفارا تسمية للشيء باسم ما يؤول
اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة والخدمة عقوبة والمصنف اجاب عنه بقوله والخدمة ليست

في بيان الاختلاف في حسن التكليف وغايته وبيان انه

عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه منع من الدفن والتوارث
والتزويج والصلوة عليه كابيه فيعذب بعذابه كابيه ايضا اجاب عنه بقوله والتبعية في بعض الاحكام جائزة
ولا يلزم منه التبعية في ساير الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه
اختلفوا في ان التكليف حسن ام لا واختار المصنف الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه
وهي استحقاق التعظيم فان التفضيل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف
لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضرة
صرفة والتداوي لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من
المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع
بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها رضاء المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضاء المكلَّف
والمكلِّف فالتكليف بدون رضاء المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضاء الجانبين لاختلاف
اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج
الى رضاء المكلف الثالث ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم
السابقة واجيب بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعمة بسبب نوع المشقة في مقابلتها عن كونها نعمة
والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضات والشكر بط ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة
النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع
زيادة الاجر والثواب اراد ان يثبت حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق
الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من
الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع واحد مدة حياته وانما يتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون
في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمل له الآخر مثلا ان يزرع ذلك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط
واحد لآخر ويتخذ الآخر الابرة له وعلى هذا قياس ساير الامور فتتم امر معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل
ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا
كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك
يدعوه الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج والمرج ويختل امر الاجتماع ونظامه وللمعاملة والعدل جزئيات
غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع يعين ذلك على الوجه الذي
ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة
لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على
انه من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى
عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي

عقاب

فعال يحملهم الخوف والرجا على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن ثمة وجب عليهم معرفة

الشارع والمجازي ولا بد من سحافظة لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي

وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فاذن يجب ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود الخالق عليم

قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب

اخرويين والى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لسنة التي يحتاج اليها الناس

في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور النوع وتلك السنة اهي الطريقة التي

سنها الشارع ويدعو الناس اليها استعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها

عن متابعة الشهوة والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى جانب القدس الثاني ادامة النظر في امور

العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر

انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب

الآخرة هذا بيان حسن التكليف على رأي حكماء الاسلام واحتج عليه من القبائح اختلفوا في ان التكليف

ام لا فمنعه الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المص واحتج

عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا

علم انها حرام اوجر عنها والزجر على القبائح واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه

وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة

المكلف على الفعل به او امكانه وامكان الالة تشير الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها

ما يرجع الى المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى نفس المكلف اما ما يرجع الى نفس

التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا

للاخلال بتكليف آخر او بان لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا ليتمكن

المكلف من الاشتغال به لاشتراط الفعل بزمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول

امكان وجوده والا لما صح التكليف به ولزم تكليف ما لا يطاق وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال عبث الثاني اشتماله

على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو

ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما

بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب

فلا يثبت المستحق للثواب اما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او ممكنا

من العلم وان يمكن من آلة الفعل اذا كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علمي عقلي او سمعي واما ظني واما عملي اي ما

يكلف به قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الاله

تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي لا يتوقف على السمع وقد يكون سمعيا لا يستقل

وفهما دلالة يحيط علما بحكمة المصلحة يعني دفعها
فاذ لمحكمة المصلحة لا يتكلف علمه تعالى ولا يحيط علمنا بجميع
ويشتغلون وكذا الثالث ان يثبت
قبائح صدور ما دونه تعالى
لمو نبيه في الشرع

فمطلق ان الله تعالى لا شريك في الواقع بل يفعله وكذا الجميع
فهو وجب او مستحب الحسن لفعل عرف في كتب المواد
من لمسيح عليهم لطلاق الوجوب عليه باصطلاح جديد
ثم لما قسه في غرض ظاهر قصد نرد
لو ظهر الوجوب المقصود
عند المعتزلة

في بيان اللطف وتحقيق معناه

العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وهو السمع مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فهو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولانصال الثواب الى المكلف لا بد وان ينقطع عن المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والثاني ظاهر فيها سبق المذكور من ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما ممتنع فلو تحقق التكليف دائما امتنع الثواب دائما فلم يمكن ايصاله الى المستحق وعلمه حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر آنفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الاخرى اجاب بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال المقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة له فيه لان فائدة التكليف هي الثواب لا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فائدة امتثال المكلف للتكليف لا فائدة التكليف واللطف واجب ليحصل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب على الله ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله ثم تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة قبح لا يعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس فيها وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا آنفا هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف

معارض

معارض اولى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدق

عنه تعالى ما ينافيه والجمع بين المنافيين ممتنع اما صدق ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين

من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى اليأس وذلك مانع

من الطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار ما يمنعه

من الالطاف ما يمنع عنده من الاقدام على المعاصي والاخلال على الطاعات والاخبار بالنار انما هو لمن علم الله

انه جاهل كافر فهذه المفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم صدق اخباره تعالى حتى يفضي الى اليأس ويقبح منه تعالى

التعذيب مع منعه دون الذم المكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمفسدة

الالجاء اليها فيقبح التعذيب عليه لانه علة في ذلك التعذيب وله ان يقول لم ما لطفت بي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم

بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف بعثة الرسول لكان لهم

هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق مستحق

على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح

ففعله لم يسقط عن الباعث حق الذم كما ان لابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي

ولا بد من المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون

اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كونه

غير لطف فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال

وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى هذين اشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين

اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني يجب ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء

والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا

او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم

الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء

الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى

الفعل بالمناسبة التي بينهما في نفس الامر سواء كان تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويزيد اللطف على جهة

الحسن يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله التخيير

يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة

المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين يعني يشترط

في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه

قبح وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى وعنا وحسنه اما لاستحقاقه او لاشتماله

على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على جهة الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف

[Marginal note, upper left:] قوله [illegible] ... [illegible]

[Marginal note, middle left:] قوله اقول ... [illegible]

لما بين وجوب اللطف وهو صريح ان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدين اما مضرة أو منفعة والمضرة اما الم او مرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او خصب او غيرها او نحو

شاحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان الآلام الصادرة

عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتدءة بها او بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض ولا وذهب الثنوية الى قبح جميع

الآلام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المصنف ان بعض الآلام قبيح بضد ما حاصنه كالالام الصادرة

عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر من الله تعالى وما وعلة حسنه اما الاستحقاق

او اشتماله على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعل الله تعالى

الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم

على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل

للمتألم مشروط باللطف للمتألم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف يستلزم العبث وهما

قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي ويجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق

العقاب وقد يكون بمحض ما قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الم المكلف

في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض عن حصول

نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا

عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتماله اللذة على لطفه يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة

على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم

ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم

بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان

اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين واما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت

فيه اختيار المتألمين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه

والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه فقال

العوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة الاستحقاق ويجوز

ان يقع بعد الاستحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم

واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء

استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما استند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته

وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى

الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله عوضه

والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان المفوت من الله لمصلحة

العبد

قوله وذهب البعض [illegible] الالام [illegible]

قوله [illegible] الظلم [illegible]

قوله والالم الذي [illegible]

العبد لانه لا فرق بين ايصال المضار وبين تفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان
الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كموت ولد مصيبة او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب
لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان العوض عليه تعالى او كان مستندا الى ظن كان
يغتم عند امارة وصول ضرر او فوات منفعة فانه تعالى هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه
العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اى الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى فانه لا
عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا انه وصل ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض
فيه ومنها اى من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان
الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر
بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا ومنها تمكين غير
العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعل فيه ميلا الى الايلام مع
امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح
منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا خلاف الاحراق اذا القي الصبي في النار واحترق او شهد جماعة
شهادة زور وقتل بسببها فان العوض يجب عليهما لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب
في الحكمة حسب اجراء العادة والله تعالى لا يمنعه من القائه ومنها ما عدا قضايا الملجي كانه اوصل الالم اليه
ولهذا وجب على الملجي العوض دونه تعالى واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام قضاء
الالم من جهة الشرع قضاء واكابهم يعلمونه والانتصاف اي استيفاء المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله
عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم
مع انه يقدر على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف عنه لضاع حق المظلوم والتالي
لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من ان الله تعالى يقضي بين عباده
بالحق ولا يجوز تمكين الظالم من المظلوم دون عوض له في الحال يوازي الظلم فان لم يكن له عوض تفضل الله
عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات
على وجه لا يتبين له انقطاعها فلا يتالم بانقطاعها او يتفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض عقيب
انقطاعها لئلا يتالم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله بها اي بمثل الاعواض جزءا
من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات ولا يحصل له الم
بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزائد
بما يحصل معه الالم وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار
معها المولم الالم ومثل هذا النفع الزائد لا يمتنع ان يكون دائما لجواز ان يكون يختاره المتالم مع
كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه

انقطع لوجب أن يوصل اليه عاجلاً لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الجوهر المانع من دوامه
وقد انتفى ورده المصنف ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير يعني لانم ان المانع هو الدوام مع
انقطاع الجوهر المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون لتأخيره مصلحة غير ظاهرة والمانع
هو انتفاء تلك المصلحة المحتملة وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض لتألم
بانقطاعه ويستدعي التألم عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تألم به واستدعى
عوضا آخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال
ورد المصنف ذلك ايضا بقوله والالم على القطع ثم مع انه غير محل النزاع يعني لانم انه يتألم بانقطاع العوض
اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه ولئن سلمنا لم يسلم مع انه غير محل النزاع لان النزاع في العوض المستحق على
الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما ولا يجب اشعار صاحبه اي المستحق
للعوض بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب
له ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا كل ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه
لابد وان يكون من جنس ما ألفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والسكنى لانه وعد بها في تحمل المشاق
بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة
سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل
الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به
والعوض عليه يجب زائدا الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان العوض ان وجب عليه تعالى يجب ان يكون زائدا
على الالم زيادة ينتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساواته للالم لان الزائد على ما
نستحق عليه من الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه
الامران لولاه اي لولا القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل بل يموت البتة في ذلك
الوقت وقال الكثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى مدة هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف
اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل
ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم
يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان تستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها
منه والحرام ايضا لا يكون رزقا لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان حلالا لا مباحا فالى العبد منه مصب
وبعث فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس برازق له في ذلك الرزق واما ما اتاه منه بغير فعله فهو من الله
والرازق له في ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب
التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ان يكون منهيا عنه وقد يحرم
عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله الى الحيوان

فانتفع به فيما حل تذرعا الانسان والدواب غيرها من المأكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك وخرج
ما لا ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لا رزق فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك
لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى
ان الرزق هو ما يرتقي به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء طعاما
كان او غيره وهو رخص او غلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط
العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا له في ذلك الوقت في ذلك المكان
وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك
المكان وقد يستند الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر جنس
ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستند الينا ايضا بان يحمل السلطان الناس
على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او يحتكر الناس الحنطة وغير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء
والرخص بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف وذهبت المعتزلة الى انه يجب على الله
ما هو اصلح للعباد واستدل لو اعطاه بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف
واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق
الذم على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان تعد وتحصى فلنذكر شيئا
من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله
عند البلوغ فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بل يسر له اسبابه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم
ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وبعثة ابليس وذريته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده
وكفى بهذا افظاعا ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى منة في الانعام والافضال بل
يكون ما يفعله تأدية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله شكرا ولا يكون الدعاء لدفع
البلاء وكشف البأساء والضراء سؤالا من الله تعالى ان يفعل ما هو الواجب عليه تعالى ومنها ان مقدورات الله تعالى
غير متناهية فاي قدر يفعل من الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تأدية الله تعالى ما هو الواجب عليه
وفساده اظهر من ان يخفى **الفصل الرابع** في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان
النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شأنه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة
الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم
الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب او شريعة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة
النقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي
فيما لا يدل اي لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس حجة على الله تعالى بعد
الرسول وازالة الخوف الحاصل عند الانسان في الحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه

تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل
الى مواقعها واستفادة المنافع والمضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة
الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى
التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام
وتكميل اشخاصه اي تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم
الصنائع الخفية من الحاجات والضروريات وتعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات
الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالثواب والعقاب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا
عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اي فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده
وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لا جل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل ما يخالفه فما يخالف
العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل
بادراكه والثاني ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا لتعاضد العقل
بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف
الشرعية كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اولا يخفى ما فيه من التعسف فالاولى
ان لا يحال الى ما قبله آنفا من اشتمالها على فوائد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فاما لو لم يحصل
الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعني لو صدر عنه
الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعته ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة
النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب
الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاءه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله
في الدنيا والاخرة ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان تكون شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق
بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته في القليل
الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم
لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى
لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه
من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة والامامة
التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعه واللازم

يطلق

قطع البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار فعلى

الكلام في ان العصمة من اي معصية بحث فان ما ينافيه صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون

كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم بمعصية

كل ذلك اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه

القاضي سهوا زعما منه انه لا يخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج

بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس

في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد

الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب

كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والذي عليه محققو

الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام

الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالمصنف اراد وجوب العصمة عن جميع

المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح به في الشروح ولا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفي بذلك فان صدور

الذنب سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة

انما يجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بذلة ولا طبع والانكار على ما صدر عنهم

سهوا غير جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع

واستحقاق العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير العمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأدى المسؤل

بشيء وتجويز كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان

ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فالمسارعة فيها او كونه

من زمرة الاخيار لا ينافي صدور الذنب احيانا سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة انما

هي على الكبيرة سهوا او الصغيرة غير المنفرة عمدا محل نظر وبحث ايضا في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة

وقوة الرأي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه وبحث ايضا عدم السهو

لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور الدينية الا نادرا وعدم كل ما ينفر عنه من

دناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والاستهزاء وسببها من الامراض التي ينفر عنها الطباع

كالبرص والجذام وسلس البول والريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه

اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق

العادة ومطابقة الدعوى فقيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا تكون مطابقة للدعوى مع وروده

عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المتقدمة على دعوى النبوة ايضا والمتصف بهما معجزة كما ستجيء واما قوله
مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر فيها قيد آخر وهو عدم المعارضة
ليتميز عن السحر والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة انها امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة
وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق بانه كاذب فالاولى
فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى اولى ان يطلق المعجزة على مثله كما
ستجيء في كلام المصنف وانما كان ظهور المعجزة طريقا الى معرفة صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري
بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة
فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا
له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير
ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد لا يتضمن ههنا الجامع لا افادة اليقين في العلميات التي هي
اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل
انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال فلا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري بل لحصوله
للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره
ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من عنده
ففعل وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة
على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهبت المعتزلة الى منعه
تمسكا بما سيجيء والاشاعرة الى جوازه واختاره المصنف واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد
اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه
لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وعن غير النبي ايضا فيخرج عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة
لكثرته ووقوعه وتقرير الجواب انا لا نسلم خروجه عن حد الاعجاز بان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة
معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي
لزم التنفر عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركهم
فان انحطت لزم التنفر عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نسلم لزوم التنفر عن اتباعهم بمشاركة الاولياء
لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبي آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي عن غيره انما
هو بظهور الامر الخارق للعادة على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا
لا نسلم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو ثم فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة
والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته

على صدق

على صدق النبي لانه متى دل الدلالة على اختصاصها بالنبوة فاذا ابطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم
وانما يلزم لو ادعى دلالة كل خارق على صدق النبي ولذلك كان لها شرائط منها مقارنتها الدعوى والى هذا اشار
بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عمومية
ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان معنى ظهور الخارق للعادة كرامة لصاحبه وهي انما يجوز على الانبياء والصالحين من عباد
الله وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة
على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا فاجاز الامامية
الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام
وتسليم الاحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابراهيم تعطي جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل
يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذب على العكس من دعواه لاظهار كذبه فالذين منعوا ظهور الكرامات على
غير النبي منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك ايضا واختاره المص
واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل على الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة قيل له
ان رسول الله صلى الله عليه دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما
ضرب موسى لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا امر على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم
الموج فاغرقوا اجمعا وكما نقل ان ابرهيم عليه السلام لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمر انا اجعل النار على
نفسي بردا وسلاما فجاءت نار واحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا تجب الشريعة اختلفوا في انه
هل يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان
واختاره المص واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي
عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فتكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي
المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز
بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي مقصورا على العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز
ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا
واجاب المص بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في
العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن وغيرها مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه
والدال على نبوته يعني ان نبينا محمد ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا
لما بينا آنفا اما انه ادعى النبوة فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز واما انه اتى به فللتواتر
واما انه معجز فلانه تحدى به ودعى الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب
العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية
وتهالكهم على المباهات والمباراة فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف

وبذلوا المهج والأرواح دون المداعبة بالأبدان والأشباح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو
عارضوا لنقل إلينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات
لا يقدح فيها احتمال أنهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها أو عارضوا ولم ينقل إلينا لمانع
كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات وإلى هذا المعنى أشار بقوله والتحدي
مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الإعجاز واتصافه بأمور خارقة للعادة بلغت جملتها حد
التواتر وإن كانت تفاصيلها من الآحاد وإلى هذا المعنى أشار بقوله والمنقول معناه متواتر من المعجزات
بعضه وإعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لأسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة والكل محتمل والجمهور
على أن إعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء
العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان وإحاطتهم بأساليب الكلام والمراد بالفصاحة في هذا
المقام ما هو أعم منها ومن البلاغة وإطلاقها على هذا المعنى شائع وقال بعض المعتزلة إعجازه لأسلوبه الغريب و
نظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والأشعار وقال القاضي الباقلاني وإمام الحرمين
إن وجه الإعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الأسلوب المخالف لأساليب كلام العرب من غير استقلال لأحدهما
إذ ربما يدعى بعض الخطب والأشعار من كلام أعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا
للأوهام وربما يعمل نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل
وما أدراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة
إلى أن إعجازه بالصرفة وهي أن الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك إما بسلب
قدرتهم أو بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الأول أنا نقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل
مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا إلى الآخر فيكونون قادرين
على الإتيان بمثل السورة والثاني أن الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات إلى
شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته
لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الأول أن حكم الجملة قد يخالف حكم الأجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية
الإجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الإتيان بمثل قصائد فصحائهم
كامرئ القيس وأضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي لا في زمانه
وكون كل سورة مستقلة بالإعجاز أن ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن أدنى تغيير لا يخل بالإعجاز وأن
إعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل أحد بحيث لا يبقى له تردد أصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه
الأول أن فصحاء العرب إنما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤوسهم
عند سماع قوله تعالى وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها
في نفسها الثاني أنه لو قصد الإعجاز بالصرفة لكان الأنسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لأنه كلما

كان ادل

كان ابن لي في السلاحر وادعى في الركاكة كان بعدم تيسر المعارضة لبلغ وحرق العادة الثالث ولئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد بعد ذلك

والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قال اليهود في ابطال نبوة نبينا من ان شريعة موسى مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا المفسدة كان اعماله قبيحا وان لم يكن متضمنا المفسدة كان رفعه قبيحا واذا ابطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد لكونها ناسخة لشريعة موسى تقرير الرد ساء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص ولذا جوز النسخ بعينه وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم فانه جاء في التورية ان الله تعالى قال لآدم وحوا قد احل لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على ابراهيم على الانبياء المتأخرين عن نوح بعد تأخيره بعوم مع المتأخرة على نوح وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعة نبينا مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلام وغير ذلك من الاحكام التي بعثت في بعض الاديان وحرمهم عن موسى بالتأبيد محتلق يعني خبر اليهود عن تأبيد شريعة موسى اي ما روي عن موسى انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ما دامت السموات ودوام السبت يدل على دوام شريعته مفتري لم يثبت هذه الروايات عن اليهود بل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه اي تسليم ثبوت هذه الروايات عنهم لا يدل على المراد لانه خبر متواتر فان بخت نصر استأصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دل على عموم نبوته اي الدلائل السمعية دلت على انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى وعلى ما زعم منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الى انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل

وانه بعث الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانبياء عليهما ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واختار المصنف مذهب الاشاعرة تمسكا بان للبشر امورا مضادة للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة والمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس عن السجود معللا بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان آدم علمهم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ولذا قال الي

بحث رسل البشر افضل من رسل الملائكة

اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال انهم انما علموا باجمعهم اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ
وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم
وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع
الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير
من المخلوقات واحتج المخالفون بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات
وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع
وترك الاستكبار عن السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم
باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن
عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار وهم لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع
والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى
ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس
كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول
لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك
افضل فكانه قال لا ادعي منزلة فوق منزلة البشر كالملكية والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا
بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد ان الذين استعجلوه بالعذاب كانوا يكذبون الرسل بين انه
لا يملك انزال العذاب من خزائن الله بعضها ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب بها ولا هو ملك فيقدر على
انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبريل ع قلب مدائن المؤتفكات فقد دلت الاية على ان الملك اقدر
واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة
ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب انهما رايا الملائكة
احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما ان الكمال الحقيقي والفضيلة المطلقة
ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل ع والمعلم افضل
من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف
من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لاختل والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى و
غلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة الترقي الى الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله وولدا بلا
اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة
الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى فلا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب و
سائر الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل لجهة سوى الافضلية

والجواب انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى والايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها ومتعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب انه مبني ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للثواب اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق وغير ذلك على ما مر

المقصد الخامس في الامامة

وهي رياسة عامة في امور الدين والدنيا خلافة عن النبي وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير الوجوب هل يجب على الله ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهبت الامامية الى انه واجب على الله عقلا واجازه المص وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى عكس ذلك اي يجب مع الامن لاظهار شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن وتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول عم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب علينا الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد تكون من الضروريات بل من المشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم باللسان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرء المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح

والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون
عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس
ينتظم به امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد
لا يقال فائدة الامام انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم
رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين والدنيا على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس
على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع ع
لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام
امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فالاجماع واحتج المصنف بان الامام لطف من الله
في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات
وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا
اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى
الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة فلم
لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا
كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا
ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب واشار المصنف
الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم
للعقلاء وظاهر انهما مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر
وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي عليه السلام انه قال لا تخلو الارض عن قائم
لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما
عدم تصرفه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث خافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا
لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره
وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن
القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اطلاع له عليه ينزجر خوفا
من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول
من ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهبت الامامية والاسماعيلية
الى وجوبه واختاره المصنف والباقون بخلافه واحتج المصنف بوجوه الاول انه لو لم تجب عصمة الامام لزم التسلسل
وجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطأ على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لاحتاج الى
امام آخر ويتسلسل والى هذا الوجه اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته وللاشاعرة ان يقولوا لا نسلم ان

الحاكم

الحاجة إلى الإمام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الإمام ولا يلزم منه أن يكون معصوماً الثاني أن الإمام
حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظاً لها وإليه أشار بقوله ولأنه حافظ للشرع وأجيب بأنه ليس حافظاً
لها بذاته بل بالكتاب والسنة وإجماع الأمة واجتهاده الصحيح فإن أخطأ في اجتهاده فالمجتهدون يردون
والآمرون بالمعروف يصدّون وإن لم يفعلوا أيضاً فلا نقض للشريعة القويمة الثالث أنه لو أقدم الإمام على المعصية
لوجب إنكاره وهو مضاد لوجوب طاعته الثابت بقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ويفوت
الغرض من نصبه أعني الامتثال لما أمر به والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله وإلى هذا أشار بقوله ولوجوب
الإنكار لو أقدم على المعصية فيضاد أمر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه وأجيب بأن وجوب الطاعة إنما هو فيما
لا يخالف الشرع وأما فيما يخالفه فالرد والإنكار وإن لم يتيسر فيسكوت عن اضطرار الرابع أنه لو أقدم على المعصية
لكان أقل درجة من العوام لأنه أعرف بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فصدور المعصية منه أقبح من العوام
وإليه أشار بقوله ولانحطاط درجته عن أقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في أن المعصوم هل يتمكن
من فعل المعصية أم لا واختار المصنف أنه قادر على المعصية ولا ينافي العصمة القدرة وإلا لما استحق المدح
على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفاً وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي اختلفوا في أن الإمام
هل يجب أن يكون أفضل من رعيته أم لا فذهب أكثر أهل السنة إلى أنه لا يجب أن يكون أفضل وذهب الإمامية
إلى أنه يجب واختاره المصنف واحتج عليه بأنه لو لم يكن الإمام أفضل من رعيته فلا يخلو إما أن يكون مساوياً أو
مفضولاً وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلاً يدل عليه قوله تعالى أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي
إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لأنه يفضي إلى الترجيح بلا مرجح والعصمة
تقتضي النص وسيرته عليه السلام يعني أن العصمة من الأمور الخفية التي لا يعلمها إلا علام السرائر فيجب أن يكون الإمام
منصوصاً من عند الله وسيرة نبينا عليه السلام تقتضي التنصيص بالإمام لأنه أشفق بالأمة من الوالد لولده ولهذا لم يهمل
في إرشاد أمور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الإشفاق كيف يهمل
أمرهم فيما هو أهم الواجبات ولا ينص على من يتولى أمرهم بعده وهما أي العصمة والتنصيص مختصان بعلي اختلفوا
في أن الإمام الحق بعد رسول الله من هو فذهب الإمامية إلى أنه علي واختاره المصنف وذهب الباقون إلى أنه أبو بكر واحتج
المصنف بأن العصمة والنص كلاهما مختصان بعلي أي المعصوم والمنصوص عليه بالإمامة هو علي دون أبي بكر فهو الإمام
دونه وأول دعوى اختصاص العصمة بعلي ينافي ما تقدم من أنها خفية لا يعلمها إلا الله وما قيل من أنهما
مختصان بعلي لأن علياً أفضل الصحابة لما سيأتي والأفضل يجب أن يكون إماماً لما سبق أن إمامة المفضول
قبيحة وإذا كان إماماً يجب أن يكون معصوماً وأن يكون منصوصاً عليه لأن الإمامة مشروطة بالعصمة ولا
يتحقق العصمة بدون التنصيص فهي مصادرة لا يخفى والنص الجلي في قوله مخاطباً لأصحابه سلموا على علي بإمرة المؤمنين
والإمرة بالكسر الإمارة من أمر الرجل إذا صار أميراً وقوله مخاطباً لعلي أنت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله مشيراً
إلى علي وآخذاً بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا وقوله وقد جمع بني عبد المطلب أيكم يبايعني

ويوازريني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي ع. واجيب بانه لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا العامة للخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر نقلها الينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبها ولم يتردد واحد حين جمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام وردّدهم حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى علي ع ولم يترك علي ع محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام حين افضى الموية اليه وقاتل حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب في ذلك اسهل وفي اول الاسلام اشد وعهدهم بالنبي ص اقرب وهممهم في تنفيذ احكامه اصرف وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله ص واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة الدالة على المراد بل فيهما روايات وامارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم مثل تلك النصوص وهي انها لم تثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي ع في الشورى وقال عباس لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله ص بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر اني سألت النبي ص عن هذا الامر فيمن هو وكنا لانازعه وحاج علي ع معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي ص ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي ع بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين في حق علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف في الامور والاولى والاحق بذلك يقال اخو المراة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي ع لذلك اذ لم توجد الصفات في غيره واجيب بمنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض ولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست محمولة على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في انه لا قصد عند ورود الاية لنفي امامة الائمة الثلاثة وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي ع انما

كلام

كانت بعد النبي ص والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي ص اسم مكابرة وقصر الآية
الى ما يكون في المال دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله وايضا والذين امنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد
الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي ع لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف
فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة
اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون والحديث لعدد بلغ المتواتر بيان ان النبي ص قد جمع الناس يوم غدير خم اسم
موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا يا
معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي ع يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى
قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ماويكم النار هي
مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي ص ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير
امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام
العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم
التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني
قوله ع الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى
البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولى ب
الناس والمتولي المالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي ص هو معنى الامامة والجواب انه غير متواتر بل
هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري
ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة
الرواية فوجه الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك
كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله
اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي ص ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل
على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى
ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا
يريدون الاولوية في التدبير والتصرف فلا يدل الحديث على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق
الامامة وثبوتها في المال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله والحديث المنزلة المتواتر بيان ان المنزلة
اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة
في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة

لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حياة موسى بوفاته واذ قد صرح
السؤال لم يكن ذلك الا نظرا في الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع وبمنع عموم المنازل
فان الاسم المفرد المضاف الى العلم للاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور
اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة
ولم يثبت لعلي عليه السلام الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم فليس من منازل هارون الخلافة
والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا
بل مبالغة وتأكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف
عزلا ونقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله وتصرف هارون ونفاذ
امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي ع فينتفي ما يبتنى عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا
والتي فلا دلالة على نفي امامة الائمة الثلاثة قبل علي ع ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله
الى زمان وفاته فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منها حال
الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه
ولقوله صلى الله عليه وآله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد
في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما علي واولاده
الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل من غيره من الائمة لما سيأتي
ولامامة المفضول قبيحة عقلا او واجب سمعا المقدمتان ولظهور المعجزة يعني الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته
سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه
مسئلة فاجبته عنها ودفع الصخرة العظيمة عن القليب وذلك انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم
فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل علي ع واقتلعها ورمى بها مسافة بعيدة
فظهر قليب فيه ماء فشربوا منها ثم اعادها ولما رأى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي ان جماعة من
الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبي ص حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي ع معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد
الشمس وغير ذلك من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه ادعى الامامة وظهر على
وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بانا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم
فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي ارادة ثبوت امامته ع فان بين عدم صلوح غيره للامامة حتى
يثبت امامته ضرورة وذكر لذلك دلائل تدل على بطلان امامة غيرهم ثم ذكر ما يخص لواحد واحد اما الدلائل العامة
فمنها ما اشار اليه بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبي ص حين بعث لم يكن علي ع
بالغا سن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين والكافر
ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين

جوار

[illegible]

في جواب ابرهيم ع حين طلب الامامة لذريته واجاب بان نهاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا تجتمعان واذا
لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين مضمون الآية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين
لان الصادقين هم المعصومون وغير علي ع من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته اما هو علي ع
واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة
المعصومين لان اولي الامر لا يكونون الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين قبيح عقلا و
غير علي ع غير معصوم بالاتفاق فالامر بالطاعة لا غير واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة غير علي ع غير صالح
للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق آنفا فكانه من طغيان القلم واما مطاعن ابي بكر فمنها
انه خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله ص بخبر رواه هو وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد واجيب بان خبر الآحاد وان كان ظني
المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين
وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله ص ان لم يكن فوق المتواتر فلا اقل في
كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة عليها السلام فدك وهي قرية
بخيبر مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي ع وام ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج اي ازواج النبي ص في ادعاء
الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز اي فدك الى
اولاد فاطمة ع واوصت فاطمة عليها السلام ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني
رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين حضرت ان لا يصلي ابو بكر يدلان على انه ظلم
فاطمة ع واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي و
الشاهد فله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقيلوني فلست
بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا فاي هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا
لاشتراط العصمة في الامامة ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله ان لي شيطانا يعتريني يعني انه قال ان لي شيطانا
يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني وبيانه كما في المتقدم من انه ان كان صادقا فلم يصلح للامامة
وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد به التواضع وهضم النفس وقد ورد
في الحديث ان لكل مولود له شيطانا وقوله ان عصيت شرطية لا تقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها ما اشار
اليه بقوله ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاة
وبغتة عن خطا لا عن تدبر وابتناء على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاة وبغتة ووقى الله شر الخلاف الذي كاد
يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم
من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه
للامامة حيث قال وددت اني سالت رسول الله ص عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب بمنع

صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المسافة القريبة للتلحق وينفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول في الاستخلاف
والرسول مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب بانه لا يلزم انه لم
يستخلف احدا ان يستخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ع ومنها انه خالف
الرسول ص في توليته من عزله فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي عزله بعدما ولاه امر الصدقات واجيب
بانه لا يلزم انه عزله بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا ولى احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من
العزل في شيء وايضا لا يلزم ان يحرم فعل ما لم يفعله النبي مخالفة له ويلزم الاشاعرة وانما المخالفة اذا فعل ما
نهى عنه او ترك ما امر به ومنها انه خالف رسول الله ص في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد النبي فانه امر
النبي ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي قبض فيه نفذوا جيش اسامة
وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي لان
غرضه من التنفيذ من المدينة بعد الثلثة عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد موت النبي ولهذا جعل الثلثة
في الجيش ولم يجعل عليا ع واجيب بمنع صحة ذلك وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي ع لم يول عليه احد
وهو افضل من اسامة يعني في تولية اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد في ان عليا ع افضل
من اسامة وعلي ع افضل منهم فهو المتعين للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض غير
الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يتول عملا في زمانه ع وبعثه النبي الى مكة و
اعطاه سورة براءة ليقرأها على الناس فهبط جبرئيل ع وامره ان لا يؤدي سورة براءة الا هو او
واحد من اهله فبعث بها عليا ع وامره ان ياخذ منه السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب بانه لا يلزم انه لم
يتول عملا في حيوة النبي فانه امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى
خلفه وايضا لا يلزم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي ع ليقرأ سورة براءة
وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود كان لا يفعل
ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله ص على سنتهم في عهدهم ومنها انه لم يكن عارفا
بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار فجاءة السلمي وقد نهى النبي عن ذلك وقال لا يعذب
بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد فانه
سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة برايي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان ولا
ميراث الجدة سألته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة
ومحمد بن مسلمة ان النبي اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل
واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب بانه ان اريد به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده
على سبيل التفصيل فمسلم ولكن هذا ليس من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون له في هذا المعنى ولا
يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والفقه

على معرفتها واستنباطها من مداركها فهو تم وقطع يسار سارق لعله من غلط الجلاد واصبف اليه لا ان اصل
القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثانية على ما هو راي اكثر الفقهاء ولحاجة ما لسارق من غلطه
في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما مسئلة الكلالة والجد فليس بدعا من المجتهدين اذ يبحثون عن مدارك
الاحكام ويسئلون من احاط بها علما ولهذا رجع علي عم في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم
علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج
بامرأته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله
على الكفار وانكر عمر عليه ذلك وقال لخالد الان لئن وليت الامر لاقيدنك به واجيب عنه بان الامام ان رأى تاخير الحد
والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لانه من المسائل
المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه انه ارتد وكانت زوجته
مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدحه في امامة ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها
بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله وقد نهى الله تعالى عن دخوله في
حيوته بغير اذن النبي واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعائشة وقد دفن فيها باذنها والنهي عن دخول المؤمنين
بيت النبي بغير اذنه في حال الحيوة لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى
بيت امير المؤمنين عم لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم واخرجوا عليا وضربوا
فاطمة عليها السلام فالقت جنينا واجيب بان امر علي عم مع ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر
وطروامر ولهذا لم يتمكن واحد من طائفته وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صحة امامته
وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد النبي ابو بكر وعمر ومنها انه رد على الحسن والحسين لما بويع ابو بكر انه لما صعد
المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جائه الحسن والحسين عليهما السلام وقال هذا مقام جدنا ولست له اهلا واحتج مع
صحة الرواية ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام وقال ليتني لم اكشف بيت فاطمة ولم اكتبه وهذا
يدل على خطائه في ذلك واجيب عنه بانه لم يثبت الكشف عن الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امرأة حاملة
واخرى مجنونة فنهاه علي عم فقال في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال في الثاني ان القلم
مرفوع عن المجنونة فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر
ما عنى عدم مبالغته في الفحص عن حالهما يعني لو لم ينبهه علي عم على تلك الحالة ورجمها لكان سالما من الاثم على ترك
المبالغة في البحث عن حالهما ما هو ادرع من حالة الهلاك ومنها انه شك في موت النبي حتى قرئ قوله وانه ما
محمد ولا تتركون هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي حتى تلا عليه ابو بكر انك
ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية واجيب عنه بان قصته في حال موت النبي لا تدل على جهله
بالقران فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات
حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرأ عليه الجنون وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم

هام على وجهه وبعضهم مات مقعداً لا يقدر على القيام وفي قوله كأني لم اسمع هذه الآية دلالة على انه سمعها
وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله
وقوله تعالى ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه
من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالات في الصداق وروي انه قال يوماً في خطبته من غالى في صداق ابنته
جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما احل الله في كتابه بقوله تعالى وآتيتم احداهن قنطاراً
فقال هذا القول واجيب بانه ليس فيه تحريم بل ايماء الى معنى انه وان كان جائزاً فتركه اولى نظراً الى امر
المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر على طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي واقرض ومنع
فاطمة واهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الجد بمائة قضية ومنها انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين
على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي ومنها انه منع المتعتين فانه
صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن
وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحاً فيه
فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بضد الصواب فانه خالف
النبي حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امام واحد معين فانه جعل
الشورى وجعل الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما ان تنصيص ابي بكر
على واحد معين ليس مخالفة للنبي ومنها انه خرق كتاب فاطمة عليها السلام على ما روي من ان فاطمة
عليها السلام لما طالت المنازعة بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتاباً فخرجت
والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب فخرقه ودخل على ابي بكر
وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات
واما مطاعن عثمان فمنها انه ولى على الناس من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن
عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اخرجه
اهل الكوفة عنها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معاوية
الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من ولاه لظنه انه من اهل الولاية ولا اطلاع على السرائر
وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند ظهور الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن عمر ايضاً وانما ظهر منه
الفتن في زمان علي ومنها انه آثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها عليهم مبذراً في التفريق حتى
نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانها لم تكن من بيت المال بل من خاصة نفسه فان تموله
وثروته مشهور وايثاره اقاربه باموال خاصة مستحسن شرعاً ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المؤمنين وذلك
خلاف الشرع لان النبي جعل الناس في الماء والكلاء شرعاً واجيب بان احداث الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم
الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضاً الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد

سوكم

شوكة الإسلام ومنها أنه وقع منه أشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه وضرب
عمارا حتى أصابه فتق وضرب أبا ذر ونفاه إلى الربذة والجواب أن ضرب ابن مسعود إن صح فقد نقل أنه لما أراد
عثمان أن يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فأبى ذلك مع ما كان
فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض أن يجعل موافقا لما اتفق عليه أجلة الصحابة فأدبه عثمان لينقاد ولا نسلم أنه
مات من ذلك وضرب عمار إن صح فإنما كان لما روي أنه دخل عليه وأساء عليه الأدب وأغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء
بمثله على الأئمة وللإمام التأديب لمن أساء الأدب عليه وإن أفضى ذلك إلى الهلاك فلا إثم عليه لأنه وقع
من فعله ما هو جائز له كيف وإن ما ذكره لا يدل على الشفقة حيث وإن عليا ع قبل أكثر الصحابة في حرمه وإذا
جاز القتل لمفسدة جاز التأديب بطريق الأولى وضرب أبا ذر لأنه قد نقل أنه كان في الشام إذا صلى الجمعة وأخذ
الناس في مناقب الشيخين يقول لهم لو رأيتم ما أحدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا
الخيل وأكلوا الطيبات فكان يفسد بذلك الأمور ويشوش الأحوال فاستدعاه من الشام وكان إذا رأى عثمان
قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تأديبا
وللإمام ذلك بالنسبة إلى من أساء الأدب عليه وإن أفضى ذلك إلى هلاكه ثم قال له إما أن تكف وإما أن
تخرج إلى حيث شئت فخرج إلى الربذة من غير نفي ومات بها ومنها أنه أسقط القود عن ابن عمر ومنها أنه أسقط
الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما أما وجوب القود على عبيد الله بن عمر فلأنه قتل الهرمزان ملك الأهواز وقد
أسلم بعدما أسر في فتح الأهواز وأما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلأنه شرب الخمر وأجيب عن الأول بأنه اجتهد
ورأى أنه لا يلزمه حكم هذا القتل لأنه وقع قبل عقد الإمامة له وعن الثاني بأنه أخر الحد ليكون على ثقة من شربه
الخمر وقيل إن بعض قضيته وآل الأمر إلى علي ع فحده هو ومنها أنه خذلته الصحابة حتى قتل وقال أمير
المؤمنين علي ع قتله الله ولم يدفن إلى ثلث بعد أن الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم
ما يستحقه لما ساغ لهم تأخير دفنه سيما الجد لأن وقول علي ع قتله الله يشعر بأن قتله كان بحق وعدم
دفنهم إلى ثلاثة أيام دليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك إلا لسلوكه طريقة غير مرضية وأجيب عنه بأن حديث
خذلان الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر لو صح لكان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والأنصار
عموما وبعلي خصوصا أن يرضوا بقتل مظلوم في داره وترك دفنه سيما من هو ثالث الخلفاء آناء الليل ساجدا
وقائما وصائما طول النهار وذكروا أوصافا بأن رسول الله ص ما يشبه ذكره بالجنة وأثنى عليه وكيف يجد ولو سلم
كان من مدبرهم وطول العمر في نصرته وعلموا أسانيد في الإسلام وخاتمته إلى دار السلام لكنه لم يأذن لهم في المحاربة
ولم يرض بما حاولوا من المدافعة تحاشيا عن إراقة الدماء ورضاء بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن
والحسين عليهما السلام في الدفع عنه مقدورا وكان أمر الله قدرا مقدورا ومنها أنه لم يحضر المشاهد
الثلاثة والثاني بإنكار بقولهم وغاب عثمان عن بدر وأحد والبيعة أي بيعة الرضوان وذلك نقص من حقه
وأجيب بأن غيبته كانت بأمر النبي ص وكفى به منقبة أنه ص أقام يده في البيعة مقام يده وعلي ع أفضل

الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي ص باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول
حرب امتحن به المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي ع الوليد بن عتبة ثم عتبة ثم شيبة ثم ابن سعيد ثم
العاص بن سعيد ثم سعد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى
قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك
كانت الراية في يد علي ع وفي غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي
طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي ع فاخذ الراية غيره فقتله علي ع ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى
قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي ص فضربوه
بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي ع فنظر اليه النبي بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء
فهزمهم علي عنه وكان اكثر المقتولين منه وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو
بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي ع يروم مبارزته والنبي ص يمنعه من
ذلك لينظر صنع المسلمين فلما رأى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة احجم
المسلمون عنه كافة ما خلا عليا ع فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم
اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيامة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي ع وقال النبي ص لضربة علي
خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يديه فان النبي ص حصر حصنهم
بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي ع فاصابه رمد فسلم النبي ص الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا
منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال ص لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله تعالى
ورسوله ويحب الله تعالى ورسوله كرارا غير فرار ابعثوا الي عليا فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه
فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا
وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن نقله حتى
نقله سبعون رجلا وقال علي ع ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين
وقد سار النبي ص في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم
ولم يبق مع النبي ص سوى تسعة نفر علي ع والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن
الحرث وعبد الله بن الزبير وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي ع فانهزم المشركون واقبل
النبي ص وساروا الى العدو فقتل علي ع منهم اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع
المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على
القاعدين درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول ص لانه في صغره كان في حجره وفي كبره كان ختنا له
يدخل كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي ص كان في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها
اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي ع وقال علي ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله ص الف

باب من العلم فانفتح لي من كل باب ألف باب ورجعت الصحابة إليه في أكثر الوقائع بعد غلطهم وقال
النبي أقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم إليه كالأصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم
التفسير وعلم التصوف وعلم النحو والصرف وغيرها فإن جميع المشايخ تنتهي إليه وابن العباس رئيس المفسرين
تلميذه وأبو الأسود الدؤلي دون النحو بتعليمه وإرشاده وأخبر هو بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة
لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل القرآن
بقرآنهم والله ما من آية نزلت في بر أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار إلا أنا أعلم فيمن نزلت
وفي أي شيء نزلت وإذا كان أعلم يكون أفضل ولقوله تعالى وأنفسنا وأنفسكم وليس المراد بنفسه لأن أحدا لا
يدعو نفسه كالإمام بنفسه وليس المراد فاطمة والحسن والحسين ع لأنهم اندرجوا في قوله تعالى أبناءنا وأبناءكم
ونساءنا ونساءكم فلا بد وأن يكون شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالإجماع
فتعين أن يكون عليا وبيان دلالته على كونه أفضل الصحابة أن دعائه للمباهلة يدل على أنه في غاية
الشفقة والمحبة لعلي ع ولاتفاق الناس على أن الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويجد عليه من العذاب
ولكثرة سخائه على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من إيثار المحاويج على نفسه وأهل بيته حتى أنه جاد بقوته
وقوت عياله وبات طاويا هو وإياهم ثلاثة أيام حتى أنزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما وأسيرا وتصدق في الصلاة بخاتمه ونزل في شأنه إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون
الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وكان أزهد الناس بعد النبي ص لما تواتر من إعراضه عن لذات الدنيا
مع اقتداره عليها لاتساع أبواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا إليك عني أبي تعرضت أم إلي تشوقت
لا حان حينك هيهات هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير
وخطرك كبير وملكك حقير وقال والله لدنياكم هذه أهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم
وكان أخشن الناس مأكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال أبو عبد الله بن رافع دخلت عليه يوما فقدم
جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فأكلنا منه فقلت يا أمير المؤمنين لو ختمته فقال خشيت
هذين الولدين يلتاه بزيت أو سمن وهذا شيء أخص به علي ولم يشاركه فيه غيره ولم يبل أحد بعض درجته
وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف أخرى وقل أن يأتدم فإن فعل فبالملح أو الخل وإن زاد
فبنبات الأرض فإن ترقى فبلبن وكان لا يأكل اللحم إلا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان وأعبدهم
حتى روي أن جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا يستخرجون النصول
من جسده وقت الصلاة لانقطاعه بالكلية إلى الله تعالى واستغراقه في المناجاة معه تعالى وأحلمهم حتى ترك
عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره ويعطيه العطاء مع علمه وعفى عن مروان حين أخذ يوم الجمل مع شدة
عداوته له وقوله فيه ستلقى الأمة منه ومن ولده يوما أحمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا له غاية
العداوة ولما حارب معاوية سبق أصحاب معاوية إلى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش أصحا

حمل عليهم فهزمهم وملك الشريعة فأراد أصحابه أن يفعلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال إلا ستحيوهم عن بعض الشريعة

وهذا السخاء ما ينتهي عن ذلك وأشرفهم خلقا وأطلقهم وجها حتى نسب إلى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته قال

صعصعة بن صوحان كان فينا كأحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة

الأسير المربوط للسياف الواقف على رأسه وأقدمهم إيمانا لما يدل عليه ما روي أن النبي ص بعث يوم الاثنين

وأسلم علي ع يوم الثلثاء ولا أقرب من هذه المدة وقوله ص أولكم إسلاما علي بن أبي طالب وما روي عن علي أنه

كان يقول أنا أول من صلى وأول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني إلى الصلوة إلا نبي الله وكان قوله مشهورا

بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه وإذا ثبت أنه أقدم إيمانا من الصحابة كان أفضل منهم لقوله تعالى و

السابقون السابقون أولئك المقربون وتكلم قال ع على المنبر بمشهد من الصحابة أنا الصديق الأكبر آمنت

قبل إيمان أبي بكر وأسلمت قبل أن أسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون أفضل من أبي بكر وأفصحهم لسانا على ما تشهد

من كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء إن كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق وأسدهم رأيا وأكثرهم حرصا

على إقامة حدود الله ولم يتساهل في ذلك أصلا ولم يلتفت إلى القرابة والمحبة وأحفظهم لكتاب الله تعالى

العزيز فإن أكثر أئمة القراءة كأبي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم إليه فإنهم تلامذة أبي عبد الرحمن السلمي

وهو تلميذ علي ع وأكثرهم إخبارا بالغيب فإن ذلك كإخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده أصحابه بين القتلى قال والله

ما كذبت ولا كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها

ويرجع مع تركها وقال أصحابه إن أهل النهروان قد عبروا فقال ع لم يعبروا فأخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب

بن عبد الله الأزدي في نفسه إن وجدت القوم قد عبروا كنت أول من يقاتله فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال

يا أخا الأزد أتبين لك الأمر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره وأخبر بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل له قد مات

خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار

فقام رجل من تحت المنبر وقال والله إني لك لمحب وأنا حبيب قال إياك أن تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا

الباب وأومأ إلى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد إلى الحسين ع جعل على مقدمته خالدا وحبيب صاحب

رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فإنه لعن [illegible] عن البيان وظهو ر

المعجزات عنه وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والأخوة فإنه لما آخى بين الصحابة

اتخذ عليا أخا لنفسه ووجوب المحبة فإنه كان من أولي القربى ومحبة أولي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا أسألكم

عليه أجرا إلا المودة في القربى والنصرة لرسول الله ص بدليل قوله في حق النبي فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح

المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي ع على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة الأنبياء لما

يدل عليه قوله ع من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى

في عبادته فلينظر إلى علي بن أبي طالب أوجب مساواته للأنبياء في صفاتهم والأنبياء أفضل من باقي الصحابة

فكان علي ع أفضل من باقي الصحابة لأن المساوي للأفضل أفضل وخبر الطائر أهدي إلى النبي ص طائر مشوي

فقال

فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك حتى ياكل معي فجاء علي ع واكل والاحب الى الله تعالى افضل وحمل المراد وحص
العدد بعد ما تقدم ذكرهما وغيره من الاشياء التي تقدم ذكر بعضها ولا سيما في شأن كثرة ما اثر ابو بكر رضي الله عنه فظاهر من
حسن بلوغه كان مسلما مؤمنا مجاهدا في الصحابة وانهم كانوا اقل بغضه للنبي كثرة ولكثرة الانتفاع من بعض اشياع المسلمين
لم اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة خروج وقوة شوكة الاسلام من غيرهم ما لكثرة الانساب النساء كالعلم
والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق والنبوة كريد القوة وسيرة الناس ولحارحة من كونه ابن عم رسول الله
وزوج البتول واما السبطين الى غير ذلك واجيب بانه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات
واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق
الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والآثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى
وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في حق ابي بكر والاتقى
الاكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان للنبي ص عنده
نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله ع اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي فيكون
مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله ع لابي بكر وعمر هما
سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله ع خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ع ما ينبغي لقوم فيهم ابو
بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله ع لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي
في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله ع واين مثل ابي بكر كذبني الناس وهو
صدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله ع لابي الدرداء
حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية
المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل
دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وعن عمرو بن العاص قال قلت لرسول الله اي الناس
احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي ص لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن
عبد الله بن حنطب ان النبي ص راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الآثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله
حاضر خير امة النبي ص بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي ص قال
ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن
علي ع خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له الا توصي فقال ما اوصى رسول الله
حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر
في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك
واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور

اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وقلع عروقهم الراسية الثابتة
الثابتة الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع
الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف
واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة مرتين
وكونه ختن النبي صلعم على ابنتين والاستحياء من ادنى شين وتبشيره بقوله عثمان رفيقي في الجنة وقوله
الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر دل على امامة الاثني
عشر لوجوب العصمة وانتفائها من غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهبت الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم
اثنا عشر على بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق
ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على بن موسى الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه على الزكي ثم ابنه حسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابق
على من بعده ويروون عن النبي صلعم انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم
وعن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده
خليفة قال انك لحديث السن وان هذا شيء ما سألني عنه احد نعم عهد الينا نبينا انه يكون بعده اثنا عشر خليفة
عدد نقباء بني اسرائيل ويتشبثون تارة بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة
لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته والجواب ان الكمالات المتساوية والمدعية باجمعها موجودة
في كل واحد منهم فهو فضل اهل زمانه متعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتأمل
ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربوا علي عم كفرة لقوله عم حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله صلعم
كافر ومخالفوه فسقة لان حقية امامته واضحة فمتابعته واجبة فمخالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن
يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي عم يكون مخطئا ظاهرا ويكون من
الفئة الباغية ان كان محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفته فلا يخ اما
ان يكون عن اجتهاد اولا فان كان الاول فالظاهر خطاؤه لانه لا يؤدي الى الفسق لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد
لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفة ساير الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك

حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان
التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم ام لا ذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل
الى امتناعه واحتج المص على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين
ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين ما فرضناهما مثلين واما السمعي فهو قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد
عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين الا بتخلل خلأ بينهما الثاني انه لو وجد عالم

آخر

آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم يطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف مقتضيات الطبائع في مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون في الامكنة الاخرى بالقسر دائما والجواب عن الاول بانا لا نم ان العالم كرة ولو سلم فلا نم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكون في محل جسم آخر وعن الثاني انا لا نم انه يلزم اختلاف مقتضيات الطبائع في مقتضياتها اذ قد يجوز ان يقتضي كل في عالمه مكانا مماثلا للمكان الذي يقتضي مثله فارض كل عالم يقتضي مركز هذا العالم ونار كل عالم يقتضي محيط هذا العالم وانما لم يسند المنع بما استدل المشهور من انه يجوز ان يكون طبائع عناصر عالم مخالفة لطبائع عناصر عالم آخر وان كانت مماثلة لها في الحقيقة لان اختلاف طبائع عناصر العالمين ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله والكروية ووجوب الخلاء واختلاف المقتضيات ممنوعة

واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه اما الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفناء وذهب الاشاعرة وابو علي الى ان جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمصنف اختار ان جواز عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه اعني عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او سابقا وقد مر بيان ذلك مستقصى في مبحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية دلت على وقوع العدم مثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى هو الاول والآخر والآخرية في حقه تعالى انما يتحقق ان لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله ويتناول الكلام بالتفريق كما في قصة ابراهيم ع اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتناول العدم بتفريق الاجزاء ويتناول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفريق والذي يصحح هذا التاويل قصة ابراهيم ع فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال او لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال الله تعالى فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر منه ان المراد باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقائق او الدور ذهب ابو علي وابو هاشم واتباعهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيعدم جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمصنف ابطل هذا المذهب ولما كان مشتملا على ثلثة دعاو

احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه يفنى به الموجودات جملة ابطل الكل
منها وجهاً عليحدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجوداً وقد كان معدوماً قبل والا لم يكن باقياً فرضناه
واما موجوداً اصلاً فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب الذاتي والا لم
يقبل الوجود واما لسبب وجود صدقه ونحو فيستلزم الدور والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب الحقائق او الدور
واما ابطال انه مناف لما سواه فلانه ان كان قائماً بذاته كان جوهراً فلا يكون ضداً للجوهر وان كان قائماً بغيره
فلا بد وان يكون قائماً بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضاً ضداً للجوهر ولا يكون على التقديرين
منافياً للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضداً وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال انه يفنى
به الموجودات فلان اعدام الموجودات ليس اولى من اعدام ذلك الموجودات اياه مع ان الدخول في الوجود بل بقاء هذا اولى
من خلافه لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولانتفاء الاولوية واثبات بقاء
لا في محل فيستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين واثباته في محل فيستلزم توقف الشيء على نفسه اما
ابتداء او بواسطة ذهبت طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص
ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله واثبات بقاء لا في محل فيستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك
لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهراً او عرضاً فان كان الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لانه يمكن ان يكون
كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطاً للآخر لاستحالة الدور فيكون
احدهما شرطاً للآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطاً للآخر اولى من العكس وان كان
الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائماً بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضاً يكون في محل
فيلزم اجتماع النقيضين وذهبت جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر
لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر وابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه
اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني وحصوله في الزمان
الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة
ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد صلعم مع امكانه
ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى
ان المعاد النفساني والمراد منه وجود الروح بعد موت البدن وخرابه ويمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد
الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان نعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء لانهم صادقون
وذهبت طائفة الى نفيهما والمص احتج على وجود المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة
وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء
للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية
فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالماً تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً وهذا التنافي على قاعدة

الخمس

التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما
واقع اما الروحاني فللمناسبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله وقوله تعالى
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته ولكن
قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التأويل منها قوله تعالى من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وقوله من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل
الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ءاذا كنا عظاما نخرة
وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر
علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلا تعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى
فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد لانه ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به وانما قلنا انه
ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب
شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا آخر بحيث صار جزء بدن الماكول جزء بدن الآكل
فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه
في آن واحد جزء في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه وهذا مع افضائه
الى الترجيح بلا مرجح ينتقض مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان
المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل
في الانسان الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المص ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء
الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق
وتولد البدن من غير تولد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر
الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون بعود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم
الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند البعثة
وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا تسعها
لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعني خارجها وذلك محال لان
الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تأبيد الثواب والعقاب
بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما ووصول العقاب دائما
بالنسبة الى النفوس انما يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المص عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا
امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا فكان انخراقها ايضا جائزا على ان عود
الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز فما ذكر من حديث

المحدد فهو مسئلة ملتبسة لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن كما في حق آدم عليه السلام

والقوى الجسمانية فلا يتناهى ابقاءها وكذا فعلها بواسطة ويستحق الثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم

والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد الى الرفع منه بفعل الواجب والمندوب وفي فعل

ضد القبيح وهو تركه على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال به اي بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه

يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب

كذلك اي يشترط في استحقاق الفاعل الثواب المدح بفعل المندوب ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك

قبيح اي انما يستحق بفعل ضد القبيح الثواب المدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال به اي بالقبيح لانه

اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب المدح فانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما

ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح

والثواب وانما يستحق الثواب المدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف فلو لا الثواب لكان المشقة

من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به

لكان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن

اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم

ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف على الله واجب ولدلالة

السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب لما كان لقائل

ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف

اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم معا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم

في مكلف وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار

الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم

البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المصنف بطلانه

بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره بنعمة ثم يكلفه ويوجب

عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف

لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل يقضي بوجوب

شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية فقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان

التكاليف ليست شكرا اول فمع ط ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او

المندوب او الاخلال به اي بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب

ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة حال صدورها

عن الفاعل يمنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراطه وصح مع ايقاع سبب لاستحقاق الثواب لعدم رفع الندم

كرها

شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب اسقاط المنفعة العاجلة اذ اصل الفعل المكلف به الوجه
اي اذا اوقعه لوجه الوجوب او الندب والوجوب او لوجه الندب والندب الله ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم
الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن
بالاهانة واختاره المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم
والاجلال وكذا من فعل الفعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستحقاق ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب
دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة
وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب
واليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي
وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر
واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب
لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما
لما سيأتي متصلا بهذا البحث والى هذا اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع
حصول ضد الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول النفع السرور الذي هو نقيضه
ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا
من العوض والتفضل اذ كان احالهما خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض
والتفضل على تقدير حصوله اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر
من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان للقائل ان يقول
ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو
اعلى درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاجلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا
يكون الثواب خالصا من الشوائب وايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم
خالصا عن شوب من الثواب اجاب عنه بقوله وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الاعلى ويدفع مرتبته فلا يكون مغتما
بمشاهدة من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة
ترك القبائح واهل النار ملجؤون الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف
الثواب على شرط والا لأحبط العارف بالله تعالى حاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف
على شرط واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير
ان يصدق بالنبي في رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى وحده من غير
وان لم يصدق بالنبي والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة
الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة

طاعة المناجزة وسماه المحققون ولختاره واحتج عليه بأنه ظلم لأن من اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة

من لم يحسن ومن كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه احدهما ولكنه

عند العقلاء ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده ولعيد ثم القائلون بالاحباط والتكفير

اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي

من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صار كأن لم يكن وهذا هو الموازنة والمحققون على

ابطال مذهب ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعفا وحصول المتنافيين مع التساوي يريد

انا لو فرضنا انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فليس اسقاط احد الخمسين من العقاب

دون الآخر اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه ولا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو

فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للآخر لم يسقط الثاني

بالمعدوم لاستحالة صيرورة المعلول في المعدوم علة ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لأن علة

عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لأن العلة موجودة حال حدوث المعلول وهما

موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بأن كل واحد من العلتين يؤثر في الاستحقاق

المنافي عن الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس كالكاسر والمنكسر واعلم انا لم نجد في

المراد نصا والحق انه ليس هنا تأثير وتأثر حقيقي بل معنى احباط الطاعة واستحقاق الطاعة واستحقاق

الثواب لها انه لا يثاب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثاب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها والجواب

عن الصورة الاولى ايضا فإن اسقاط احد الخمسين وان لم يكن اولى من الاخرى لكن المختار يرجح ايهما شاء

على ما مر من امثلة الهارب والجائع وغيرهما والكافر مخلد وعقاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه الثواب

ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد

الذي لم يصل الى الحق زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولأن تعذيبه مع

الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالف

فان الكفار في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله الذين قتلوا وحكم النبي بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من اعتقد

الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدرهم للاسلام

فلم يهتدوا الى الحق ولم ينقل عن احد مثل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل

عليكم في الدين من حرج خطاب على اهل الدين لا الى الخارجين من الدين وكذا اطفال المشركين عند الاكثر

لدخولهم في العمومات ولما روي ان النبي قال هم في النار حين سئلت خديجة عن حالهم وقال المعتزلة وبعض

الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما ورد في الحديث ولأن تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب

صاحب الكبيرة هل هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه منقطع

واختاره المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبيرة مستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره

لا شك أن الإيمان أعظم أعمال الخير وإن استحق العقاب بالمعصية فإما أن يقدم الثواب على العقاب فهو باطل بالاتفاق تعالى
أو بالعكس وهو المطلوب وبأنه لو لم ينقطع عذابه يلزم أن من عبد الله مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا ينقطع
عذابه وهو قبيح عقلاً والسمعيات منها ولزوم دوام العقاب مخصوص بالكافر والسمعيات التي تمسك المعتزلة بها في عدم
انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها ومن يقتل مؤمنًا
متعمدًا فجزاؤه جهنم خالدًا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله نارًا خالدًا فيها منها والجواب أنها مخصوصة بالكفار أو
ويحمل الخلود على المكث الطويل وأما قولهم إن الثواب والعقاب ينبغي أن يكونا دائمين لما تقدم فإن أريد دوام
العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم والأول ممنوع والعفو واقع لأنه حقه تعالى فيجوز إسقاطه ولا ضرر عليه في تركه للمكلف
فيحسن إسقاطه ولأنه إحسان وللسمع اتفقت الأمة على أن الله تعالى يعفو عن الصغائر [illegible] وعن الكبائر بعد
التوبة ولا يعفو عن الكفر قط واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة إلى أنه
جائز عقلاً غير جائز سمعًا وذهب الباقون إلى وقوعه عقلاً وسمعًا واختاره المص واحتج على وقوعه عقلاً
أن العقاب حق الله تعالى فيجوز إسقاطه وبأن العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى بإسقاطه
وكل ما كان كذلك فإسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولأن العفو إحسان والإحسان على الله تعالى واجب
على وقوعه سمعًا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وقوله تعالى يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعًا إلى غير ذلك
من النصوص فإن قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر أو عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولاً
عن الظاهر من غير دليل ومخالفة لأقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات
مثل قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به الآية فإن المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بينهما
وما دونه وكذا تعم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية على أن تخصيصها أصلاً
بالصغائر يخل بشأن الشرك بلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه والإجماع على
الشفاعة وقيل لزيادة المنافع ويبطل بما سيجيء ثم اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى أن
يبعثك ربك مقامًا محمودًا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة إلى أنها عبارة عن طلب زيادة المنافع
للمؤمنين المستحقين للثواب وأبطله المص بأن الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين
للنبي لأنا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لأن الشفيع أعلى مرتبة من المشفوع له ونفي
المطاع لا يستلزم نفي المجاب إشارة إلى جواب دليل المعتزلة تقريره أن الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا
شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا تكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة وتقرير الجواب
أنه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع الخاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقًا وما في السمعيات منا ولنا ما الكفار
إشارة إلى جواب سند لأنهم مثل قوله تعالى وما للظالمين من أنصار وقوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئًا وقوله
فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب أن هذه الآيات مع أنها تخصصها بالكفار جمعًا بين الأدلة

على ان الامر العموم في الازمان والاحوال وان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وايضا الطاعة على الاطلاق
هو للكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على الخضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة
وهل في اسقاط المضار والحق ثبوت الشفاعة فيهما وثبوت الثاني لنص لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
ذهبت المعتزلة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المصنف ثبوت الشفاعة فيهما
اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار
اول وثم يعود وجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي ويمكن الجواب عنهما بان اعتبار زيادة قيد
فيهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي بقوله عليه السلام ادخرت
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال

البحث في التوبة وبيان تحقيق معناها وبيان كيفيتها

والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها
لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف
منه ودفع الضرر واجب فلا بد فيها من الندم بكونه واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا
عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله
جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا لا تتحقق التوبة فان من ندم على المعصية
لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض آخر لا يكون تائبا ووجوب الندم ان كان العاقبة فكذلك يعني
ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا من ان التوبة
هو الندم لقبح المعصية لا لغرض آخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه
اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان بما الزاجر عنه او لخوف النار ولم يكن توبة
فلا يصح من البعض لما ذكرنا انه ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه
قبيح او اخلال يلزم ان لا تصح التوبة من بعض القبائح دون بعض لانه اذا ندم من فعل قبيح دون قبيح ظهر انه
لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر آخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه تصح
التوبة من قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك
لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في
القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون
واجب ورد المصنف قوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح
لكونه قبيحا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه واجبا فانه يحصل باتيان واجب دون
واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي صدرت من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة
والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة ايّة
رقبة كانت والظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق وكون

اعتقد الحسن وفي تصحيحه التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون

قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اي اذا استحقر التائب احد الفعلين

واستعظم الآخر من حيث القبح حتى اعتقد بالحقير او جوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون

الحقير يصح توبته لا انه تاب عنه لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلما له فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته

والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه اي على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر

لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم من ذلك ان يكون

الندم على البعض الذي يتحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا

الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعية

تعلق الاهانة بالحمرة على داعية بعض آخر احتص الفعل الذي يكون داعية ملحقا بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي

اقول لا يخفى على المتأمل ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره

اولا على آخر كلامه مما الفاه له ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض ويه

يأول كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض وان لازم الحكم سقاه

الكمر على الناس بسبب المقيم على صغيرة وان الذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب

الفرار من الزحف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقاء

وقضائه وعدمهما فمنه ما يجب اداؤه ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل في اخراجها فالذنب والله

ان يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه واذا قضي سقط كالصوم والصلوة ومنه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط

عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا تركت صلوة العيد او صلوة الجمعة وان كان الذنب في حق آدمي استتبع ايصاله

الى صاحبه الحق ان كان ظلما وامكن الايصال اعطاء صاحب الحق او وارثه والايصال اما يكون برد المال او تسليم

النفس او العضو الى ولي الجناية للاقتصاص او العزم عليه مع التعذر اي بعد الايصال بان لا يبقى صاحب الحق

ولا وارثه او استنع الارشاد واذا كان الذنب اضلالا او لو يرد ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء المال

او قضائه وايصال الحق الى صاحبه والعزم عليه او مرد ذلك جزء من التوبة بل واجب آخر خارج عن التوبة من كذلك

تمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته

في حق الله وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة يستدعي توبة اخرى ولا يقدح في التوبة عن القتل

ويجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي هو الاغتياب وجب على المغتاب

الاعتذار من اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار

عنه ولا يجب تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه الحسن وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل

بسبب الاغتياب عنه الكريه في كلام المصنف التوبة لا مرحال فيه لقصة تعجب قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب

احدكم ان يأكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على

الثالث الندم على المفصّل ان كان يعلم القبائح مفصّلا وان علم بعضها مفصّلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصّلا وقال المصنف فيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصّلا وفي وجوب التجديد فيه اشكال فان بعض المعتزلة قال اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال المص فيه اشكال لانا لا نسلم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما يصرف عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه اشكال فانه اذا فعل العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة فيجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي اذا بذل وسعه في التلافي والتدارك فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه فيسقط ذمه بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء عفى وان شاء جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها الحاصل وسقوط العقوبة عند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بدون الثواب لكنها قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة ولما انتفى فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب من المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم والتاخير ولما اختص التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية والى هذا اشار بقوله ولا الاختصاص اي لولاه لانتفى الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة العاصي عند معاينة البأس واشار المص الى جوابه بقوله ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها بل عذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة والملحدين احتج من اثبته اما امكانه فظ واما اخبار الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحد الحياتين ليس الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان عن كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله

استنزهوا

استمر هو اعلى القول بان عذاب القبر مستمر وكقوله في حق سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت
بها اضلاعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح وآخر المسكوت عنه قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين وكذا سائر ذلك وصف لاهل الجنة وضمير فيها للجنة اي لا يذوق
اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة فيه على
انتفاء موتة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله تعالى الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم
موتة في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه
لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة
للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها
ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد منه
احياء ولا مسائلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع والطيور
وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق فصار رمادا وذري في الرياح العاصفة
شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا انا نعلم عدم احيائه ومسائلته وعذابه ضرورة وقد يجيب الاصحاب في البعض
عن هذا ان ذلك القاضي واشباهه في صورة المصلوب لا تبعد في الاحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة
كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه
مع ستره عليهم واما الصورتان الاخريان فانا نتمسك بهما نبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو
ممنوع عندنا فلا بعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلافا للعادة فان خوارق
العادة غير ممتنعة في مقدورات الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة
دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها
اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في
عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب اكثر المفسرين الى انه ميزان له كفتان
ولسان وشاهين وعمادا للحكمة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض
المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت
في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر
والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه توزن
صحائف الاعمال وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ
الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم
المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون
ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار

قال الله تعالى وإن منكم إلا واردها وأنكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعماً منهم أنه لا يمكن الخطور عليه ولو أمكن فهو تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قطعاً قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار إليه بقوله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقيل المراد الأدلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الأعمال الرديئة التي يسئل عنها ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب أنه أمر ممكن العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق على من أراد كما جاء في الحديث أن منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجر رجلاه وتتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه وأما الحساب فقد قال الله تعالى إن الله سريع الحساب وقال صلى الله عليه وسلم حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وأما تطاير الكتب فقد قال الله تعالى وأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً وقال وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتاباً يلقاه منشوراً والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متأولة ذهب جمهور المسلمين على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافاً لأكثر المعتزلة كأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا أنهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الأول قصة آدم وحواء عليهما السلام وإسكانهما الجنة ثم إخراجهما عنها بأكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لإجماع المسلمين ثم لا قائل بوجود الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة أعدت للمتقين أعدت للذين آمنوا بالله ورسله وأزلفت الجنة للمتقين وفي حق النار أعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل إليه بلا قرينة وتمسك المنكرون بوجوه الأول أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني أنهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه واللازم باطل للإجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام أكل الجنة وظلها وأجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعاً بين الأدلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل أن المراد بهلاك كل شيء أنه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الإمكاني فيتحقق الهالك في غير المعدوم وبأن الدوام المجمع عليه هو أنه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يعتبر على العدم زماناً يعتد به كما في دوام المأكول فإنه على التجدد والانقضاء قطعاً وهذا لا ينافي فناءهما لحظة الثالث أنه قال الله تعالى في وصف الجنة عرضها عرض السموات والأرض وذلك لا يتصور إلا بعد فناء السموات والأرض لامتناع تداخل الأجسام وأجيب بأن المراد عرضها كعرض السموات والأرض لامتناع أن يكون

عرضهما عرضيهما تعينه لامحال الفناء ولا سد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجودا والآخر معدوم وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على ذلك كما في ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله الايمان في اللغة هو التصديق فقط قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقالت طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المص حيث قال تصديق بالقلب واقرار باللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان الذي هو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط وللاشاعرة الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان وبعض تلك الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء النبي اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا انه فعل القلب فينبغي ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يرد عليه ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلنا عنه آنفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان ان جزء الايمان مقرون بالعمل الصالح معطوفا هو عليه في عدة مواضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا والظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وانه مقرون الايمان بعد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا اما اثبت الايمان مع وجود القتال وظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق النبي في بعض ما علم مجيئه

بها بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الحالة
الخالي عن التصديق والتكذيب والى هذا اشار بقوله اما مع التصديق او بدونه ومن يعني ان عدم الايمان اعم
من ان يكون مقارنا بالتصديق الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا وبالتصديق الايمان بان يخلو عن كلا التصديق
واعتذار الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان يصدق به ونحن ففي كل ما جاء به من لم يصدقه فقد
كذبه في تلك ضعيف لظهور المنع فانه قبل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي في جميع ما جاء به ومن ح لا يكون حد الايمان
مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم
التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج عن الكفر من الفساق عنه ولا حد الكفر مانعا لدخولهم فيه
قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وما قالوه ان يجعل بعض محظورات
الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه ولوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف
بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه منصوص
عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان فالفاسق
اطاعها والايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حقيقته فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم
لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول
او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا او فعلا واجب والامر
بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر انه يجب بالشرع او يجب بالعقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة
الى وجوبهما شرعا واختاره المصنف فقال انهما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع فان القائل قائلان
قائل بوجوبهما مطلقا وقائل بوجوبهما باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبهما في الجملة والكتاب كقوله تعالى
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله عم
لتامرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب
لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والا اي وان لم يجبا شرعا بل وجبا
عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تعالى واللازم بقسميه باطل بيان الملازمة انهما لو وجبا
عقلا لوجب على الله تعالى لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل فيه وجه الوجوب ولو كانا
واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان
تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى اخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامره به معروف وان ما ينهى عنه
منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي والمنهي

عنه

ويجوز الثاني أي الشرط الآخر أن يجوز في ظنه تأثير أمره ونهيه وإفضائهما إلى المقصود فلو ظن أنهما
لا يفضيان إلى المقصود لا يجبان عليه والشرط الآخر تجويز انتفاء المفسدة أي يظن أن لا مفسدة لا بالنسبة
إليه ولا بالنسبة إلى بعض إخوانه إذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه وينبغي أن لا يتجسس من أحوال الناس
للكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى إنّ الذين يحبّون أن تشيع الفاحشة
في الذين آمنوا الآية فإنه يدل على حرمة السعي في إظهار الفاحشة ولا شك أن التجسس سعي في إظهارها
وأما السنة فقوله من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس
الأشهاد الأولين والآخرين وقوله من أتى بشيء من هذه القاذورات فليستترها بستر الله تعالى
وأيضاً فقد علم من سيرته أنه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره إظهارها ثم إنه فرض كفاية
لا فرض عين فإذا قام به قوم سقط عن الآخرين وإذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر أثم الكل بتركه

هذا آخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله للتوفيق على الإتمام
وجعله ذخراً لنا إلى يوم الدين إنه موفق ومعين
قد وقع الفراغ من تسويده في سنة ١٢٥
على يد أقل الناس كلب علي
ابن عباس الهروي
عفى الله عنهما
محمد [illegible]

والحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين
وصلى الله على محمد وآله أجمعين قد تم الكتاب المستطاب شرح
أقل الطلاب محمد علي وقد نسخ هذا الكتاب من الحواشي
ما لا يحتوي الكتاب السابق الذي قد اطلع قبل هذا ويظهر ذلك
على المطالعة الممارسة صافياً في الأغراض وأسأل الله تعالى أن
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

6457
S1A